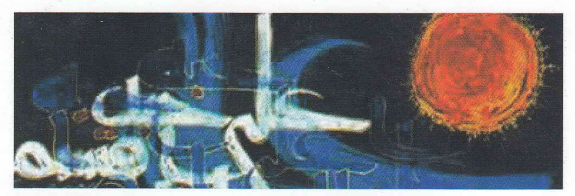
سلسلة كتاب النهج 1

شرح الخطبة ١٥٢

للإمام أمير المؤمنين وسيّد الوصيين عليّ بن أبي طالب عليه السلام





سماحة الاستاذ المحقق

السيّد جعفر سيدان

تعريب

فضيلة الشيخ ماجد الكاظمي

سلسلة كتاب النهج (١)

شرح الخطبة ١٥٢

للإمام أمير المؤمنين وسيّد الوصيين عليّ بن أبي طالب

سماحة الاستاذ المحقق

السيّد جعفر سيدان

تعريب

فضيلة الشيخ ماجد الكاظمي

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م



[redacted]



◆ كلمة الدارة

بسم الله الرحمن الرحيم

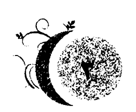
الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا الأكرم محمد ﷺ وعلى آل بيته الطيّبين الطاهرين، وبعد:

فيحتوي نهج البلاغة على ثروة كثيرة من العلوم والمعارف التي تحتاج إلى أهل العلم والمعرفة لكي يستخرجونها ويقدمونها بدقة ووثاقة، ولأهمية هذا الأمر ووجود تلك الجهود فقد عقدت الدارة العزم على انتخاب جملة من تلك الجهود وتقديمها إلى القرّاء..

آملين من المولى القدير أن يبصرنا بتلك العلوم الحقة والمعارف

انه ولي التوفيق





◆ من خطبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام

الْحَمْدُ لله الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَبِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِيَّته، وَباشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ.

لاَ تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، لاِفْتِرَاق الصَّانِعِ وَالْمَصْنُوعِ، وَالْحَادِّ وَالْمَحْدُودِ، وَالرَّبِّ وَالْمَرْبُوب.

الْأَحَدُ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَد، وَالْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَة وَنَصَب، وَالسَّمِيعُ لَا بِأَدَاة، وَالْبَصِيرُ لَا بِتَفْرِيقِ آلَة، وَالشَّاهِدُ لاَ بِمُمَاسَّه، وَالْبَائِنُ لاَ بِتَرَاخِي مَسَافَة، وَالظَّاهِرُ لاَ بِرُؤْيَة، وَالْبَاطِنُ لَا بِلَطَافَة.

بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا، وَالْقُدْرَةِ عَلَيْهَا، وَبَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ، وَالرُّجُوعِ إِلَيْهِ.

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ، وَمَنْ قَالَ: كَيْفَ، فَقَدِ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ، فَقَدْ حَيَّزَهُ. عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ، وَرَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ، وَقَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورٌ[١].

---

(١) نهج البلاغة شرح و ترجمه فيض الاسلام، خطبة ١٥٢، ص٤٦٧ ونهج البلاغة مع تعاليق صبحي الصالح، خطبة ١٥٢، ص٢٥٩ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، خطبة ١٥٢، ١٤٧/٩.



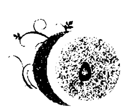
طريقتنا في البحث تحقيق المسائل العقائدية

قبـل الدخـول في تحقيـق وشـرح الخطبة الشـريفة أجد من المناسب التأكيد على أمرين:

الأوّل: إنّ طريقتنـا في تحقيق وتبيين المسـائل العقائدية هو التعقـل في ما جاء به الوحى، فمـن البديهي أن الطريق الصحيح للوصول إلـى حقائق الوجود هو التفكير العقلي والأسـتفادة من نور العقل، فإنه بعد إثبـات الخالق المتعال، وبعد اثبات الوحي والنبوة بالأدلة العقلية ومع ملاحظة محدودية العقل الّذي يمتلكه الإنسـان من جانب وسـعة وعصمة الوحي مـن جانب آخر لا بد مـن الرجوع إلى ما جاء به الوحي مـن معارف ومفاهيم، فإنه هو الطريق المطمئن إليه في فهم حقائق العالم والوجود قبل الاستفادة مـن أي طريق آخر، وقبل الإعتماد على أي مذهب من المذاهب فلا بدّ من الإسـتفادة من الأدلة التي مـن طريق الوحي بعد صحة سـندها ووضوح دلالتها، ثم من بعدها النظـر فيما قاله الآخرون سـواء كانـوا من الّذيـن لا يلتفتـون بالمرة إلى ما جـاء به الوحي ويعتمـدون على تفكيرهم فقط في كشـف الحقائق أو يعتمدون على الكشـف والمكاشـفات، أم كانوا من الّذيـن يعتمدون على أفكارهم ومكاشـفاتهم ثم يحاولون تطبيق النتائج على ما جاء به الوحى بالتوجيه والتأويل.

والحاصـل إنّ طريقتنـا في التحقيق هـي الإعتماد على العقل البيّن والوحي الواضح في معرفة الحقائق وصحتها وبطلانها.

الثانـي: البحث هنا حول المسائل العقائدية الإختلافية المبتلى



بها، وجاء شـــرحنا لهذه الخطبة الشريفة في سلسلة مباحثنا حول تلك المســائل، ولذا فالمباحث المهمة الخارجة عن عنوان بحثنا وهو (العقائد الإختلافية المبتلى بها) فســوف نختصر الكلام فيها ولا ندخل في شرحها مفصلاً.

(الحمدلله الدالِّ على وجوده بخلقه)

من المناســب لشــرح هذه الجملة الشــريفة البحث في أربعة مواضيع:

١. مسألة الحمد.
٢. مسألة إثبات الباري جل وعلا.
٣. مسألة النسبة بين الخلق والخالق.
٤. مسألة المخلوق الأوّل.

المسألة الأولى-الحمد:

إنّ الحمد والثناء لله جلّ وعلا من أحسن حالات الإنسان، ومن المناسب على الأقل الكلام حول هذه الموضوعات التالية:

١. معنى الحمد والفرق بين الحمد والشكر والمدح.
٢. أهمية الحمد الإلهي من جهة العقل والنقل.
٣. جذور الحمد والأسباب المؤدية.
٤. موانع تحقق حالة الحمد.
٥. الطريق في دفع تلك الموانع.
٦. أسباب تقوية حمد الله جلّ وعلا.
٧. آثار الحمد والثناء لله جل وعلا.

وكما تقدم انّنا لسنا بصدد بسط الكلام وتفصيله في مسألة الحمد التي هي خارجة عن عنوان بحثنا وهو (العقائد المختلف فيها والّتي تقع مورداً للإبتلاء) وعليه فنحن نصرف النظر عن شرح هذه المسائل ونكتفي ببيان أهمية الحمد، وقسماً من آثار الحمد، مع ذكر بيانين رائجين عن الإمام اميرالمؤمنين عليه السلام والإمام السجاد عليه السلام.

أما ما للإمام السجاد عليه السلام فهو في الدعاء الأوّل من الصحيفة السجادية حول الحمد وفوائده بيان لطيف ومطالب جميلة حيث يقول عليه أفضل الصلوة والسلام:

والحمدُ لله الَّذي لو حبس عنْ عباده معرفة حمده على ما أبلاهم من منَنه المتتابعة، وأسبغ عليْهم من نعمه المتظاهرة، لتصرَّفوا في مننه فلم يحمدوه، وتوسَّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حَدِّ البهيميَّة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1].

وقال الإمام ابوالحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: حدّثني الهادي أبي قال: حدّثني جدّي الصادق عليه السلام قال: حدّثني الباقر عليه السلام قال: حدَّثني سيّد العابدين عليه السلام قال: إنَّ الحسين قال: اتّفق في بعض سنين أمير المؤمنين عليه السلام الجمعة والغدير، فصعد المنبر على خمس ساعات من نهار ذلك اليوم، فحمدالله وأثنى عليه حمداً لم يسمع بمثله وأثنى عليه ما لم يتوجّه اليه غيره فكان

(١) الصحيفة السجادية الكاملة مع ترجمة وشرح فيض الاسلام الدعاء الأوّل فقرة ٨ الى ١١ ص٣١.



ممّا حفظ من ذلك:

الحمدلله الّذي جعل الحمد (على عباده) من غير حاجة منه إلى حامديه، وطريقاً من طرق الاعتراف بلا هو نيّته وصمدانيّته وربانيّته وفردانيّته، وسبباً إلى المزيد من رحمته ومحجّة للطالب من فضله، وكمّن في ابطان اللّفظ حقيقة الإعتراف له بأنّه المنعم على كلّ حمد باللفظ وإن عظم[1].

المسألة الثانية-في إثبات الباري تعالى:

لإثبات وجود الله جل وعلا هنالك طرق مختلفة ذكرها العلماء:

١. طريق الفطرة يعنى طريق القلب والوجدان.

٢. الإستدلال عن طريق نظرية الموجود بما هو موجود، وبعبارة أخرى برهان الإمكان، يقول الخواجة نصير الدين الطوسي: الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب والاّ استلزمه لإستحالة الدور والتسلسل[2].

٣. الإستدلال عن طريق إثبات الذات المقدسة الإلهية بواسطة حدوث العال وهو برهان الحدوث.

٤. عن طريق ما يسمي ببرهان الصديقين.

المسألة الثالثة-النسبة بين الخالق والمخلوق:

وتوضيحاً للموضوع نطرح هذا السؤال: ما هي النسبة بين

---

(١) بحار الأنوار ١١٢/٩٧، ج٨.

(٢) تجريد الإعتقاد، المقصد الثالث في الصانع، الفصل الأوّل في وجوده تعالى، ص١٨٩.



الخالق جل و علا و بين سائر الموجودات؟

فهـل النسـبة بينهمـا نسـبة الخالـق والمخلـوق، والموجِد والموجَد، والجاعل والمجعول، والمنشيء والمنشاء، ولا توجد أي سنخية بينهما بل بينهما كمال البينونة؟

أو إن النسـبة بينهمـا هي نسـبة العينية والتطـور، وإن وجود المخلـوق عبـارة عن تطور وجود الحقّ جـل وعلا بصور وأنواع مختلفة، والمتعين في الخارج يُسـمى بالمخلوق لكن لا تفاوت فـي التعيّن وعدم التعين، لأنّ التعين أمر اعتباري ووهمي، وإلى هذا المسلك والمشرب ترمي العبارة المعروفة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها»[1]؟

أو أنّه ليست النسبة بينهما نسبة العينية وأن ليس أحدهما عين الآخـر بل هنالك مراتب فـي الوجود تبدأ من مرتبة غيب الغيوب واللامتناهيـة إلى باقي المراتب ويجمع كلّ هذه المراتب سـنخية واحدة؟ أو إنّ النسبة بينهما نسبة العلة التامة بالمعنى الاصطلاحي يعني: إنّ الله جل وعلا هو العلة التامة لكلّ الموجودات؟

لقد فصلنا الكلام في بحث السـنخية[2] وقلنا أنه هنالك بينونة كاملة بين الخالق والمخلوق، ولذا فالتعبير بمثل الفيض، والعينية والتنزل في الوجـود والعلية بالمعنى الإصطلاحي لا يصح مطلقاً

(١) من أراد الاطلاع الكافي حول هذه القاعدة فليراجع الأسفار ١١٠/٦.

(٢) السنخية: احدى المباحث المهمة والّتي تقع في مقدمة المباحث العقائدية الإختلافية والّتي هي محل للابتلاء وقد طرحها وحققها سماحة السيّة جعفر السيدان بشكل مفصل في بحث وكتاب مستقل، وفي هذه الخطبة الشريفة قال عليه السلام «وباشتباههم على أن لا شبه له» وقال عليه السلام ايضاً «بان من الاشياء...» وهاتان الجملتان اشارة لهذا الموضوع فمن أراد التفصيل فليراجع ذاك الكتاب.

بالنسبة للذات المقدسة الإلهيّة، والّذي نجده من التعابير الواردة في الآيات والروايات هو مثل: المبدع والمبدأ والخالق والبارىء والجاعل، وقد أشرنا سابقاً إنّ طريقتنا في التحقيق: هو تعقل ما جاء به الوحي بالرجوع إلى الآيات والروايات، وتحقيقها كاملاً، ثم النظر فيما قاله الآخرون، ومن مجموع ذلك نستنتج النتيجة.

الآيات والروايات الواردة حول الموضوع

قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾(١).

وقال جل وعلا: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٢).

وقال عزّ وجلّ ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(٣).

وقال سبحانه ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾(٤).

وقال تبارك وتعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾(٥).

وقد ذكر اللغويون: إن كلمات بدع وبدأ وبديع وانشأ وخلق، كلها بمعنى الإيجاد بعد العدم، وقالوا: بَدَأَ وَأَبْدَأَ الله الخلقَ:

---

(١) العنكبوت/ ١٩.

(٢) العنكبوت/ ٢٠.

(٣) البقرة / ١١٧.

(٤) الأنعام/ ١.

(٥) البقرة / ٢٩.



براهم، خلقهم من العدم[1] البِدَع: المحدث الجديد، البدعة: ما أحدث على غير مثال سابق، البديع: من الأسماء الحسنى، يقال: الله بديع السموات والأرض. أي موجِدها، الابداع والابتداع: هو عند الحكماء ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان[2].

واذا ما راجعنا كلمات أمير المؤمنين عليه السلام نجد الأمير عليه السلام، قد وصف الذات الإلهية المقدسة بنفس التعابير الواردة في القرآن الكريم، وإنّ النسبة بين الله والموجودات هي نسبة الابداع، فقال عليه السلام في أوّل خطبة من نهج البلاغة: «**انشأ الخلق إنشاءً وابتدأه ابتداً بلا روّية اجالها ولا تجربة استفادها ولا حركة احدثها**»[3].

وقال عليه السلام أيضاً «**لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان ولا تخوف من عواقب زمان ولا استعانة على نِدٍّ مثاور ولا شريك مكاثر ولا ضد منافر ولكن خلائق مربوبون وعباد داخرون**»[4].

وقال عليه السلام أيضاً «**الحمد لله المعروف من غير رُؤية والخالق من غير روّية الّذي لم يزل قائماً دائماً**»[5].

وقال عليه السلام «**وانما صدرت عن مشيته، المنشيء أصناف الأشياء**

---

(١) المنجد، مادة بدأ، ص٢٨.

(٢) المنجد في اللغة، مادة بدع، ص٢٩.

(٣) نهج البلاغة مع شرق وترجمة فيض الاسلام، ٢٥/١ ومع تعاليق صبحى الصالح ص٢٥.

(٤) نهج البلاغة مع شرح فيض الاسلام، خطبة ٦٣ ص١٥٥ ومع تعليق صبحي الصالح ص١٠٠ خطبة ٦٤.

(٥) المصدر السباق خطبة ٨٩، ص٢٢٤ و١٤١.



بلا روّية فكر آلَ إليها»[1].

والحاصل أنه مع ملاحظة هذه الآيات والروايات يتضح لنا إنّ التعبير الّذي جاء به الوحي هو أنّ الله جل وعلا المبدء والمنشىء والبديع والجاعل والخالق.

ومع ملاحظة نفس هذه الخطبة الشريفة حيث ورد فيها فقرة «**وباشتباههم على ان لا شبه له**» وفقرة: «**بان من لأشياء بالقهر لها والقدرة عليها وبأنت الأشياء منه**» وجملة: «**لإفتراق الصانع والمصنوع**».

وهنالك أحاديث كثيرة تؤكد على البينونة بين الذات الإلهية المقدسة والمخلوقات مثل «**ومباينته إياهم مفارقته إنيتهم**»[2] و«**كنهه تفريق بينه وبين خلقه**»[3] و«**تنزه عن مجانسة مخلوقاته**»[4].

وسيتضح أيضاً في البحوث الآتية البرهان على عدم السنخية بينه تعالى وبين سائر الموجودات.

نظرية الإتحاد والعينية والجواب عليها

حول الإرتباط والنسبة بين الخالق والمخلوق هنالك من يقول أن ذلك بنحو الإتحاد و العينية من جملتهم ابن العربي حيث صرح بذلك بعبارات مختلفة ومتنوعة، فقد نقل عنه في توضيح المراد، عبارات في هذا الموضوع: «قال شيخهم ابن العربي في

---

(١) نهج البلاغة مع شرح وترجمة فيض الاسلام، خطبة ٩٠ ص٢٤٠ ومع تعليق صبحي الصالح خطبة ٩٠ ص١٤٨.

(٢) توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ٣٦/٢ والبحار ٢٢٨/٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) بحار الانوار ٣٣٩/٨٧، ح١٩.



الفص اليوسـفي من فصوصه: فكلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات» وهذه عبارة أخرى عن الإتحاد والعينية.

«وقال في الفص الآدمي: ولو لا سـريان الحـّق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود».

«وقال في الفص الهودي: وبالأخبار الصحيح انه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحدّ كلّ محـدود، فما يُحدُّ شـيء الاّ وهو حـدّ الحقّ، فهو السـاري في مسمى المخلوقات والمبدعات».

وقـال فـي الفـص اللقمانـي: فمِن لطفـه ولطافتـه انه في الشـيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء»[١].

«وقال فـي الفص الهاروني: فإنّ العارف مـن يرى الحقّ في كلّ شيء بل يراه عين كلّ شيء»[٢].

«وفي فصِ اللقماني يقـول: وأمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه ﴿لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ والمظلـوم المقام، حيث نعته بالانقسـام، وهـو عين واحدة، فإنه لا يشـرك معه إلاّ

---

(١) وقد شرح هذه العبارة بكاملها الشيخ حسن حسن زاده الآملي في كتابه ممّد الهمم في شرح فصوص الحكم ص٥١٤، حيث يقول بعد قول ابن العربي: «وكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى ألاّ يعبد الاّ إيّاه، وما حكم الله بشيء إلاّ وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء بل يراه عين كلّ شيء» إنّ غرض الشيخ من أمثال هذه المسائل في الفصوص والفتوحات وغيرهما من كتبه ورسائله هو بيان أسرار الولاية والباطن لأولئك الّذين هم من أهل السرّ، وإن كان من حيث النبوة والتشريع هو الأقرار بالنهي عن عبادة الأصنام بالنسبة إلى عامة الناس كما كان الأنبياء ينكرون عبادة الأصنام.

(٢) توضيح المراد، الفصل الثاني من المقصد الثالث ص٤٩٤.



عينه، وهذا غاية الجهل»[1].

«وفي فص عيسى يقول:

(ان كنت قلته فقد علمتُهُ) لأنّك أنت القائل في صورتي، ومن قال أمراً فقد علم ما قال، وأنت اللسان الذي اتكلم به، أي أنت القايل في صورتي، وأنت اللسان الّذي أتكلم به بحكم انك متجل في هويتي وعيني»[2].

«وفي فص ادريس يقول: فهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره»[3].

ويقول القيصرى في مقدمة شرح الفصوص:

«وقوام الأشياء به (الوجود) لأنّ الوجود لو لم يكن شيء لا في الخارج ولا في العقل فهو مقمها بل هو عينها، اذ هو الّذي يتجلّي في مراتبه ويظهر بصورها»[4].

ويقول أيضاً في موضع آخر:

«وهو نور محض إذ به يدرك الأشياء كلها، لأنّه ظاهر بذاته ومظهر لغيره ومنور سماوات الغيوب والأرواح...ونبّه أيضاً أنه عين الأشياء بقوله: «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم»[5].

وكتب أبوالعلاء العفيفي في مقدمة كتاب فصوص الحكم بعد

---

(١) فصوص الحكم مع شرح ابو العلاء الحقيقي ص١٩٠.

(٢) فصوص الحكم مع شرح القيصري ص٣٤٠.

(٣) فصوص الحكم مع شرح ابو العلاء العفيفي ص٧٧.

(٤) فصوص الحكم بشرح القيصري ص٥.

(٥) فصوص الحكم بشرح القيصري ص٧.



ذكر مقدمات:

«الحق في نظـر ابن عربي هو روح الوجود وهو صورته الظاهرة وكلّ قول يشعر بالأثنينية يتنافى مع مذهبه»[1].

وكتب أبو العلاء العفيفي أيضاً:

«قال ابن العربي: فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[2].

قالوا: إنّ الله سـبحانه وتعالى في مقام غيب الغيوب لا اسم ولا رسم له، ويسـمي هذا المقام بمقام الأحدية، وهو تعالى في هذا المقام ليس بمتحد مع أيّ شيء، ولكن في مقام الواحدة الّذي هو مقام تجلّي الأسماء والصفات فهو متحد مع المخلوقات.

ونقـول في الجـواب: ما هي نسـبة مقـام الواحدية مـع مقام الأحدية؟ فهل نسـبتهما الترشح؟ أو التنزل؟ أو أنّ مقام الواحدية إن وَجَدَ وحصل له الوجود بوسطة مقام الأحدية؟

والقول بالتنزل والترشـح مردود، وذلك: لأنه يسـتلزم التشبيه والتسـانخ، مضافاً إلى ما أبطلناه سـابقاً من اتحاده مع المخلوق تعالى الله عن ذلك. والقول بأنّ مقام الأحدية أوجد مقام الواحدية، نقول: وعليه فيكون مقام الواحدية (الّذي هو مقام ظهور الأسـماء والصفات حسب مدعاهم) مخلوق ومتكأ في وجوده على الله جل وعلا وحينئذ فلا اتحاد في البين.

وقـد بحث ملا صـدرا في كتابه الأسـفار بتفصيـل حول هذا الموضـوع وصرح: بـأنّ العالم خيال ووهمٌ لا غيـر والّذي يتراى في النظر كالسـماء والأرض والحيوان والشجر و... إنّما هو وجود

---

(١) فصوص الحكم بشرح ابوالعلاء العفيفي ص٢٨.

(٢) فصوص الحكم بشرح العفيفي ص٢٥.



الحقّ تعالى وتجلياته وتطوراته لا غير.

يقول: «وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية وجعله من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت له إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة، وحيث أنّ هذا الأصل دقيق غامضٌ، صعب المسلك، عسير النيل، وتحقيق بالغ رفيع السمك، بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء، وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين، فضلاً عن الأتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم، فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الإطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلّما يُترآ في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته الّتي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمي بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص، فهو ظل الله، فهو عين نسبة الوجود إلى العالم، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمي بالعالم إنّما هو أعيان الممكنات؛ عليها امتد هذا الظل، فيدرك من هذا الظل يحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الإدراك، لأنّ أعيان الممكنات ليست نيرة لأنّها

معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذّات، إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات، فما يعلم من العالم إلاّ قدر ما يعلم من الظل، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الّذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتدّ عنه يجهل من الحقّ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾[1] أيّ يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً، وهو ذاته، باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه، ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية، فإنّ الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور»[2].

وإستدل ملا صدرا لإثبات اتحاد الذات الإلهيّة المقدسة مع المخلوقات وإنهما عين الآخر بهذا الشكل حيث قال:

«لو لم يكن الحق تعالى عين الأشياء لما كان له حضور في الأشياء ولأصبح محدوداً، وبعد بطلان هذين الأمرين يلزم علينا أن نقول: (إنّ الله عين الأشياء)[3].

ومن البديهي انّ هذا الإستدلال يبتني على القول بالسنخية بين الخالق والخلق، لأنّ الشيئين إذا كانا من سنخ واحد يحد أحدهما الآخر، والمثال الصحيح لتوضيح ذلك من بعض الجهات هو مثال العلم والمعلومات الخارجية، فإنّ المعلومات الّتي هي موجودة في الواقع الخارجي لا توجب المحدودية لعلمنا ولا تكون سبباً

---

(١) الفرقان / ٢٥.

(٢) الأسفار، المرحلة السادسة، فصل ٢٥، ٢/٢٩٢ و٢٩٣.

(٣) المشاعر، المشعر الثاني ص٤٦.



لتحديده، والسرّ في ذلك إنّهما من سنخين وطبيعتين لا من سنخ واحد.

هذا وأجاب في كتاب تنبيهات حول المبدأ والمعاد عن استدلال القائلين بالإتحاد والعينية حيث قال:

(توضيح الجواب بعبارة أخرى: يمتنع كون الموجود في دار التحقق حقيقة واحدة وموجوداً واحداً، بل الموجود سنخان متباينان، وحقيقتنا مختلفتان:

أحد السنخين: المتحقق بذاته المستقل في ذاته الشيء بحقيقة الشيئية والواقعية، والنور الحقيقيّ الأزليّ الأبديّ أحديّ الذّات، عين جميع الكمالات من العلم والحياة والقدرة ونحوها، بلا تركيب فيه ولا شبيه له، ولا ثاني ولا عدل.

والثاني: سنخ آخر غير السنخ المذكور، أي شيء بالغير، قائم ذاته بذلك الغير، وما هو كذلك مباين لما هو شيء بذاته وقائم بنفسه.

إنّه شيء صار شيئاً بالغير لا من شيء، وحيث إنّه لا من شيء فهو غير مترشّح ولا متنزّل عن ذلك الغير ولا عن شيء آخر، وحيث إنّه لم يكن ثم كان فهو حادث بالحدوث الحقيقي، وما هو كذلك مباين للذات الأزليّ.

وحيث إنّه مظلم ذاتاً فهو يتنوّر بنور العلم تارة، ويرجع إلى ما كان عليه من الظلمة الذاتية أخرى، ثم يتنوّر، وهكذا.

ويظهر ما ذكرنا من ملاحظة أنّ من أشرف هذا السنخ الثاني: الذات الإنساني، فإنّا نجد أنفسنا أنّها كذلك، ننام فلا نشعر بشيء



حتّى في المنام ثمّ نستيقظ، يغشي علينا ثمّ نفيق، ننسى ما كنّا عالمين به ثمّ نذكر، فيكون علمنا إنّما هو بوجداننا نور العلم، وجهلنا بفقداننا إيّاه وإن لم نعرف كيفية هذا الوجدان والفقدان، وظاهرٌ أنّ ما هو مظلم ذاتاً مباين لما هو نور ذاتاً.

ثم إنّ الكثرة والإختلاف والتركيب والمعروضية للعوارض المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة إنّما هي في هذا السنخ الثاني، وظاهرٌ أنّ ما هو كذلك مباين لما هو أحديّ الذات، فيظهر أن ما هو من السنخ الثاني يمتنع دخوله في صقع الأمر الأوّل مهما بلغ من العلم والكمال ولا يمكن أن يكون مشابهاً له أيضاً[1].

مع أنّ مسألة الإثنينية بين الخالق والمخلوق وجدانيّة وبديهيّة وقد اقيمت على إثباتها الأدلة العقلية والنقلية أيضاً لكن الفلاسفة والعرفاء حسب الإصطلاح يصرّون على نفي الإثنينية ويستندون ببعض الآيات من القرآن الكريم والروايات أيضاً[2]، فاستدلوا بالآيات التالية لأجل إثبات الإتحاد والعينيّة بين الخالق والمخلوق:

١. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3] ويقولون الوجود حقيقة واحدة ونتيجة ذلك انّ كلّ شيء هو الله جل وعلا.

والجواب: الآية لم تقل ولم تدل على أنّ الله وجود السموات والأرض، بل إنّ الله نور السموات والأرض بإيجاده للسموات

---

(١) تنبيهات حول المبدأ والمعاد، ص٨٨.

(٢) الأسفار ١٤٢/٦.

(٣) النور / ٣٥.



والأرض لا أنّ الله وجود وعين السموات والأرض[1].

٢. ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[2] يقولون: حيث أنّ وجود الإنسان عن طريق الحقّ، ومن جانب آخر حيث أن الوجود حقيقة واحدة فالنتيجة هي إنّ الله جل وعلا ومخلوقاته وجود واحد وأنه تعالى عين الموجودات.

والجواب: انّ هذا الكلام يبتني على القول بأنّ الوجود حقيقة واحدة، والحال أنّ هذا القول وهذا المبنى ثبت بطلانه في محله، والّذي يلزم أن يقال هو أنّ هذه الآية المباركة دالة على التغابر والتباين بين الخالق والمخلوق، والآية تصرح بأنّهما شيئان لا شيء واحد.

٣. ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾[3].

يقولون: من المعيّة يستفاد الإتحاد والعينيّة.

والجواب: انّ كلمة (معهم) في الآية المباركة تصرح بالإثنينية وتثبت عكس ما يقولون من الإتحاد والعينيّة.

٤. ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[4].

فالقائلون بالإتحاد والعينيّة كثيراً ما تمسكوا بهذه الآية المباركة

---

(١) مضافاً إلى ذلك أنه ورد في الحديث: قال سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فقال هاد لأهل الأرض، وفي رواية البرقي هدىً من السموات وهدى من في الأرض تفسير البرهان ١٣٣/٣.

(٢) ق/١٦.

(٣) المجادلة / ٧.

(٤) الانفال / ١٧.



وقالوا: إن نسبة الرمي الّذي قام به النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الله جل وعلا دليل على الإتحاد والعينيّة.

والجواب: ليس نسبة الرمي إلى الله جل وعلا من جهة إتحاده جل وعلا مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بل هذه النسبة من جهة إثبات اعجازية الرمي، وانه لم يكن أمراً عادياً، ومن المعلوم أنّ الآية المباركة في مقام بيان هذا الإعجاز، ونسبة الرمي إلى الله جل وعلا يمكن أن يكون لهذه الجهة لا لأجل الإتحاد والعينيّة كما هو كذلك.

وقد تمسك القائلون بالعينيّة والإتحاد ببعض الروايات نظير:

١. وقد روي أنه قال موسى عليه السلام: أقريب أنت فأناجيك أم بعيد أنت فأناديك، فإنّي أحسّ حسن صوتك ولا أراك، فأين أنت؟ فقال الله: «أنا خلفك وأمامك وعن يمينك وشمالك، أنا جليس عند من يذكرني وأنا معه إذ دعاني»[١].

والجواب: إنّ كلّ ما دلت عليه هذه الرواية هو الإثنينية لا العينية والإتحاد، وذلك لوضوح دلالتها في وجود شيئين، وأنه أمر معلوم ومفروغ عنه فهي على التعدد والإنثينية أدلّ وأوضح.

٢. قوله صلوات الله عليه: «مع كُلِّ شيء لا بمُقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»[٢].

(١) الأسفار ١٤٢/٦ والّذي رواه الشيخ الصدوق في كتابه القيم التوحيد هكذا: عن علي بن موسى الرضا عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّ موسى بن عمران لما ناجى ربّه قال: رب أبعيد أنت مني فأناديك أم قريب فأناجيك؟ فأوحى الله جل جلاله إليه: أنا جليس من ذكرني. فقال موسى: يا ربّ انّي أكون في حال أجلك أن اذكرك فيها. فقال: يا موسى اذكرني على كلّ حال. التوحيد للشيخ الصدوق، باب ٢٨، ١٧/١٧٧.

(٢) نهج البلاغة مع شرح وترجمة فيض الاسلام، الخطبة الاولى، ص٢٤، وفي

ووجه استدلالهم بها: أنه لا معنى لنفي مقارنة الخالق للمخلوق مـع إثبات المعيـة بينهما، إلاّ كون غير الله جل وعلا أمراً اعتبارياً لا وجود له حقيقة.

والجواب واضـح، وذلك فإن قوله عليه السلام مع كلّ... وقوله عليه السلام غير كلّ... الدالين على المعية والغيرية ظاهران في الغيرية والمعيّة الحقيقيـة، وأمّا نفـي المقارنة فالمراد منه نفـي المقارنة المكانيّة الّتـي هـي المتبادرة فـي الأذهان، والّتـي من لوازمهـا الإحتياج والمحدودية، كما وإن المراد من نفي المزايلة هو التباين والإفتراق بين الشيئين اللذين من سنخ واحد.

الخاتمـة: من البديهي أنّ القول بالإتحـاد والعينية يبتني على القول بأصالة الوجـود أوّلاً، والقول بوحدة الوجود ثانياً، والقول بالوحدة المطلقة في الوجود ثالثاً، وحيث أنّ هذه المسائل الثلاثة محل بحث ومناقشـة؛ وذلك لأنها ليسـت مـن البديهيات، ولا تعتمـد البرهان القاطع، ولـذا نجد في نهاية الأمر يسـتندون لها بالكشف والمكاشفة، وطوراً وراء طور العقل.

هـذا ويلزم القول بالعينية أيضاً كما هـو واضح وبديهي ثلاثة لوازم باطلة وهي كتالي:

١. إننا لو قلنا بالإتحاد والعينية فإمّا أن نلتزم بالتناقض وإمّآ أن نلتزم بعدم الوجود للممكن، وذلك لأنه لو فرضنا الوجود للممكن فالـلازم منـه: أن حقيقة الوجود واحـدة للواجب والممكن، وبعبـارة أخرى واجبة وغير واجبة، وذلك لأنّ حقيقة الوجود

الاسفار، ٢٦١/١ استدل بمضمون هذه العبارة.



واحدة حسب الفرض، ولازمها وجوب الوجود وعدم وجوبه وهو عين التناقض.

وإمّا أن نلتزم بعدم الوجود للممكن، وحينئذ فينحصر الوجود بواجب الوجود فقط.

والنتيجة: أن لا وجود إلاّ الله جل وعلا لا غير. وقد قالوا بهذا القول حيث لا مفر لهم عنه[1]، إلاّ أن إنكار ممكن الوجود مخالف للضرورة والبداهة عقلاً ونقلاً.

٢. إن لازم القول بالإتحاد والعينية هو حصول التغير والتبدل في الذات الإلهية المقدسة وهو بديهي البطلان عقلاً ونقلاً.

٣. ولازمه أيضاً عدم العقاب والثواب ولغويه الشرايع الإلهية وارسال المرسلين، وإنّ التكليف أساساً لغو وملعبة.

هل إنّ الله تعالى علة تامة بالمعنى الإصطلاحي؟

إنّ من أشهر التعابير في كتب الفلسفة: نسبة العلية التامة للذات المقدسة الإلهية، يعني: أنّ جميع الكائنات معلولة لها وإنّها هي العلة التامة، وهاهنا نطرح سؤالاً: ما هو مراد الفلاسفة من العلة التامة؟

يقول العلامة الطباطبائي في مقام تعريف العلة –إصطلاحا ـ :
(فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه علة، والشيء الّذي يتوقف على العلة معلولاً له)[2].

---

(١) كما جاء في كتاب «ممد الهمم في شرح فصوص الحكم» لمؤلفة حسن حسن زاده الآملي ص١٠٧ حيث يقول: «وانك لو دققت النظر في دار الوجود فلا تجد فيه إلاّ الوجوب والبحث عن الإمكان للتلهي».

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة في العلة والمعلول، الفصل الأوّل، ص٢٠١.



ونقل عن ابن سينا أنه قال:

(إنّ العلّة هي كل ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أُخرى)[1].

ويقول المرحوم خواجه نصير الدين الطوسي:

(كلّ شـيء يصدر عنه أمراً، إمّا بالإستقلال، أو بالإنضمام، فإنّه علـة لذلك الأمـر والأمر معلـولٌ له)[2]، **ومراده من الإسـتقلال: العلة التامة ومن الإنضمام: العلة الناقصة.**

ويقول القوشجي في شرحه على التجريد:

(العلّـة مـا يحتـاج إليـه أمـرٌ فـي وجـوده)[3] **فالمحتـاج معلول والمحتاج اليه هو العلة.**

وجاء في شرح حكمة الاشراق:

(ونعني بالعلة ما يجب وجوده وجود شيء آخر بتةً دون تصوّر تأخر)[4].

وقال في الأسفار:

(فصـل: في تفسـير العلة وتقسـيمها فنقول: اللّة لهـا مفهومان: أحدهما: هو الشـيء الَّذي يحصل من وجوده وجود شـيء آخر ومن عدمه عدم شـيء آخر، وثانيهما: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء. فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده)[5].

وعلى هذا فقد تحصل معنيان للعلة والمعلول:

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٠٢، في الهامش نقلاً عن رسائل ابن سينا، ص١١٧.

(٢) تجريد الإعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الثالث في العلة والمعلول، ص١٣٣.

(٣) شرح التجريد للفوشجي ص١١٢.

(٤) شرح حكمة الاشراق، شهر زوري، القسم الاول، الفصل الثالث، ص١٧٢.

(٥) الأسفار، المرحلة السادسة، فصل الأوّل، ١٢٧/٢.



الأوّل: مطلق توقف شيء آخر وحول المخلوقات والخالق فالمراد توقف وجود المخلوقات على وجود الخالق، وهذا المعنى لا محذور فيه بل هو عين الحقيقة، وأمّا كيفية التوقف فاللازم تحقيقها.

الثاني: العلة الموجبة للمعلول والّتي لا ينفك عنها معلولها، فقد صرح في نهاية الحكمة بهذا المطلب فقال:

(الفصل الثالث في وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّة ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها)(١).

ولا شك أنّ مراد الفلاسفة من العلة التامة هو هذا المعنى، ففي توضيح المراد في تعليقته على كشف المراد يقول:

(والحاصل أنّ من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في أنّ الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالى على النظام العِليّ والمعلولي)(٢).

فقد يصدر شيء من شيء والفاعل لا علم ولا شعور له بما يصدر منه، كما في صدور الشعاع من الشمس بناء على كون الشمس لا شعور لها، وقد يفعل الفاعل وله شعور وعلم بما يفعله، وحينئذ إما أن يكون راضياً بما يفعل أو لا.

والفلاسفة يطلقون على الفاعل الّذي له علم وشعور ورضا بفعله اسم العلة التامة المختارة؛ يعني في نفس الوقت الّذي يعلم ويشعر ويرضى الفاعل بفعله يجب صدور ذلك الفعل منه، وبعبارة أُخرى: العلة التامة عند الفلاسفة هي العلة الّتي لا ينفك

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث، ص٢٠٥.

(٢) توضيح المراد، الفصل الثاني من المقصد الثالث، المسألة الأولى، ص٤٣٠.



عنها معلولها، ولأجل أنها لها علم ورضا بفعلها يكفي في كونها علة تامة مختارة.

أقـول: لا يخفـى إن كان المـراد من العلة التامـة الفاعل الّذي يكون فعله عن حكمة ومصلحة وقادر على أن يفعل وأن لا يفعل فمتى شـاء فعل ومتى شاء ترك فهو معنى صحيح، فالله جل وعلا علة تامة حسب هذا المعنى، وذلك لأنّ كلامهم صريح في اخلاق العلـة التامة على الفاعل الّذي يلزم منه صدور المعلول ولا ينفك عنه.

يقول آية الله الخوئي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حول هذا الموضوع:

(الثانيـة: إن إرتباط المعلـول بالعلة الطبيعية يفتـرق عن إرتباط المعلول بالعلة الفاعلية في نقطة، ويشترك معه في نقطة اُخرى. أمّـا نقطة الإفتـراق فهي: إنّ المعلـول في العلـل الطبيعية يرتبط بـذات العلة وينبثق من صميـم كيانها ووجودها، ومـن هنا قلنا إن تأثير العلة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسـب. وأمّا المعلـول في الفواعـل الإراديّة فلا يرتبط بـذات الفاعل والعلة، ولا ينبثـق من صميـم وجودها، ومن هنا لا يقـوم تأثيره فيه على أساس مسألة التناسـب. نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً، يعني يستحيل إنفكاكه عنها حدوثاً وبقـاءاً، ومتـى تحققت المشـيئة تحقق الفعل، ومتـى انعدمت انعدم، وعلى ذلك فمرد ارتباط الأشـياء الكونية بالمبدأ الأزلي وتعلقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشـياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأنهاخاضعـة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءاً، فمتى

تحققت المشيئة الإلهيّة بإيجاد شيء وجد، ومتى إنعدمت إنعدم، فلا يعقل بقاؤه مع إنعدامها، ولا تتعلق بالذات الأزلية، ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها، كما عليه الفلاسفة.

ومن هنا قد إستطعنا أن نضع الحَجَر الأساسي للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة، فبناء على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تعالى واعمال سلطنته وقدرته، وبناءاً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانها بذاته الأزلية، وتنبثق من صميم وجودها، وقد تقدم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع)[1].

لا يخفى أنّ المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، ولذلك فالإرادة غير العلم، وعليه فالقول بأنّ الله جل وعلا بإرادته ومشيئته علة تامة صحيح، وذلك فإنه بعد ما يريد لا يمكن أن يتخلف عن ارادته المراد كما هو مدلول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2].

وأمّا الفلاسفة فيجعلون المشيئة والإرادة من صفات الذات وأنها عين العلم، وعلى هذا الأساس يقولون إنّ الله جل وعلا علة تامة وإن معلوله لا يتخلف عنه، ومن البديهي إن لازم هذا القول هو سلب الاختيار عن الذات الإلهيّة المقدسة، وذلك لأنّه لابد من صدور المعلول عن العلة ولا اختيار للعلة التامة في ترك الفعل، وبذلك فإنّ لازم قول الفلاسفة هو: أنّ الله جل وعلا لا يستطيع

---

(١) محاضرات في اصول الفقه، تقريراً لبحث آية الله العظمى الخوئي رحمه الله، نظرية الإمامية في مسألة الأمر بين الأمرين، ٩٢/٢.

(٢) يس / ٨٢.



أن لا يخلق.

والفلاسفة في دفع هذا الإشكال يقولون: المجبور هو منْ يُفْرضُ عليه الفعل من الخارج، والّذي يفرض هذا الفعل إما أن يكون معلولاً للعلة المذكورة وإما أن لا يكون معلولاً. ولازم الفرض الأول أن يجبر المعلول علته على الفعل، وهذا غير ممكن، وذلك لتأخر المعلول رتبةً عن العلة، وفي الفرض الثاني يلزم تعدد الواجب وهو باطل.

ومع بطلان هذين اللازمين نقول: إنّ الله جل وعلا مجبورٌ، ليس بمعنى أنّ هناك من يفرض عليه الفعل من الخارج بل إنّ الذات لإلهية لابد وأن يصدر منها الفعل بلا تخلف، وحيث أن فعله صادر عن علم ورضا فهذا المقدار يكفي في اتصاف كونه مختاراً.

وقد صرّح بهذا المطلب عموم الفلاسفة في كتبهم، ولا بأس بالإشارة إلى بعض منها:

الف ففي نهاية الحكمة في اثبات لزوم صدور الفعل من العلة التامة وتوضيح معنى الإختيار الإلهي يقول الطباطبائي:

(في وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّة ووجوب وجود العلّة عند وجود معلولها...[1] قلتُ: معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً أنّه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه، فإنّ الشيء المفروض إمّا معلول له وإمّا غير معلول. والثاني محال لأنّه واجب آخر أو فعل لواجب

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث، ص٢٠٥.



آخر وأدّلة التوحيد تبطله، والأوّل أيضاً محال، لاستلزامة تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلّة المتأخر عنها في وجود علّته الّتي يستفيض عنها الوجـود. فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافـي إيجابه الفعلَ الصادر عن نفسه ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه)[1].

ب وجاء في تعليقة نهاية الحكمة:

(بـل حقيقة الإختيار كون الفاعل راضياً بفعله غير مجبور عليه، وهذا حاصل في الواجب بتمام معنى الكلمة، حيث أنّه لا يُعقل أن يُجبِره شيء على الفعل)[2].

وحاصلـه: إنّ الاختيـار يحصل بهذا المقـدار من كون الفاعل راضياً بفعله غير مجبور من أحد عليه.

ج وجاء في الحكمة الإلهية في بحث القدرة:

(إذاً الواجب المتعال إذا أراد أن يفعل فعل وإذا لم يرد لم يفعل، ولكنـه دائماً يريد وإرادته ومشـيته أزلية عين ذاتـه ولا يمكن في وقت من الأوقات أن تتبدل ارادته إلى عدم الإرادة أبداً)[3].

وهـذه العبارة صريحة فـي كون المشـيئة والإرادة من صفات الـذات الإلهية، ولازم كونها عين الذات عـدم انفكاك الإرادة عن الـذات المقدسـة وبعبارة أخرى إنّ نظرية «لـه أن يفعل وله أن لا يفعل» لا مورد لها ولا تصدق على الذات المقدسـة الإلهية وفقط لـه أن يفعل صـادق عليه جل وعلا، وذلـك لأنّ ارادته غير قابلة

---

(١) المصدر السابق، ص١٦١.

(٢) تعليقة نهاية الحكمة، مصباح يزدي، ص٢٣٥.

(٣) تعليقة نهاية الحكمة، مصباح يزدي، ص٢٣٥.



للإنفكاك عن ذاته جل وعلا.

د- ويقول في الأسفار:

(بيانه إنَّ الفاعل إمّآ أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أو لا يكون فـإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بدّ من إعتبار قيد آخر مثـل وجود شـرط أو صفة أو إرادة أو آلـة أو مصلحة أو غيرهما لـم يكن ما فـرض فاعلا بل الفاعل إنما هـو ذلك المجموع، ثم الـكلام في ذلـك المجموع كالـكلام في المفـروض أولاً فاعلاً إلـى أن ينتهي إلى أمر يكـون هو لذاته وجوهره فاعـلاً، ففاعلية كلّ فاعل تام الفاعلية بذاته وسـنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت أنّ كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويته مصداق للحكـم عليه بالإقتضـاء والتأثير، فثبـت أنّ معلوله مـن لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته)[1].

وعلى هذا فمراد الفلاسـفة من العلـة التامة هو لا بدّية صدور المعلول عن العلة وأنه من المستحيل تخلفه عنها.

يقـول آية الله الخوئي رحمه الله في مقام الـرد على هذه النظرية من الفلاسفة بعد أن فهم من كلامهم هذا المعني المتقدم:

(ومـن البديهي أنّ وجوب وجوده تعالى، ووجوب قدرته، وأنّه تعالى وجود كلّه، ووجوب كلّه وقدرة كلّه لا يسـتدعي ضرورة صـدور الفعل منه في الخـارج، وذلك لأن الضرورة ترتكز على أن يكـون إسـناد الفعـل إليه تعالـى كإسـناد المعلول إلـى العلة التامّة، لا إسناد الفعل إلى الفاعل المختار فلنا دعويان:

---

(١) الأسفار، المرحلة السادسة، فصل ١٦، ٢/٢٢٦.



الأُولى: أنّ إسناد الفعل إليه ليس كإسناد المعلول إلى العلة التامة.

الثانية: أنّ إسناده إليه كإسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

أمّا الدعوى الأولى فهي خاطئة عقلاً ونقلاً، امّآ الأول: فلأنّ القول بذلك يستلزم في واقعة الموضوعي نفي القدرة والسلطنة عنه تعالى، فإنّ مرّد هذا القول إلي أنّ الوجودات بكافة مراتبها الطولية والعرضية موجودة في وجوده تعالى بنحو أعلى وأتم، وتتولد منه على سلسلتها الطوليّة تولّد المعلول عن علته التامة، فإنّ المعلول من مراتب وجود العلة النازلة، وليس شيئاً أجنبياً عنه مثلاً: الحرارة من مراتب وجود النار وتتولد منها. وليست أجنبية عنها، وهكذا.

وعلى هذا الضوء فمعنى علّيةً ذاته تعالى للأشياء ضرورة تولدها منها وتعاصرها معها، كضرورة تولد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها، غاية الأمر أنّ النار علّة طبيعية غير شاعرة، ومن الواضح أنّ الشعور والإلتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العلية وحقيقتها الموضوعية، فإذا كانت الأشياء متولدةً من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فإذن ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامّة. على أنّ لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفاء شيء من هذه الاشياء في سلسلة الطولية، لاستحالة انتفاء المعلول بدون انتفاء علته.

وأمّا الثّاني: فقد تقدّم ما يدل من الكتاب والسنة على أن صدور



الفعل منه تعالى بإرادته ومشيئته.

ومـن هنا يظهر أنّ ما ذكر من الضابـط للفعل الاختياري وهو أن يكـون صدوره من الفاعل عن علم وشـعور، وحيـث أنّه تعالى عالـم بالنظام الأصلـح فالصادر منه فعل اختيـاري لا يرجع إلى معنـي محصّـل، بداهة أن علـم العلة بالمعلول وشـعورها به لا يوجب تفاوتـاً في واقع العلية وتأثيرها، فإنّ العلة سـواء أكانت شـاعرة أم كانـت غير شـاعرة فتأثيرها في معلولهـا بنحو الحتم والوجوب، ومجرد الشـعور والعلم بذلك لا يوجب التغيير في تأثيرها والامر بيدها، والاّ لزم الخلف.

فمـا قيل من أنّ الفرق بين الفاعل الموجب والفاعل المختار هو أنّ الأول غير شـاعر وملتفت إلى فعله دون الثاني، فلأجل ذلك قالـوا: أنّ ما صدر مـن الأوّل غير إختياري وما صـدر من الثاني إختيـاري لا واقـع موضوعي له أصلاً، لما عرفـت من أنّ مجرد العلـم والإلتفات لا يوجبان التغيير في واقع العلّيّة بعد فرض أنّ نسبة الفعل إلى كليهما على حدّ نسبة المعلول إلى العلة التامّة.

وأمّـا الدعـوى الثانية فقد ظهـر وجهها ممّا عرفت من أنّ إسـناد الفعـل إليـه تعالى إسناد إلـى الفاعـل المختـار، وقد تقـدم أنّ صـدوره بإعمال القـدرة والسـلطنة، وبطبيعة الحال أن سـلطنة الفاعل مهما تمّت وكملت زاد اسـتقلاله واسـتغناؤه عن الغير، وحيث أنّ سلطنة الباري جَلَّ تامّة من كافة الجهات والحيثيات، ولا يتصـوّر فيهـا النقص أبـداً، فهو سـلطان مطلـق، وفاعل ما

يشاء، وهذا بخلاف سلطنة العبد، حيث أنها ناقصة بالذات فيستمدها في كل آن من الغير، فهو من هذه الناحية مضطرّ فلا اختيار ولا سلطنة له، وإن كان له اختيار وسلطنة من ناحية أُخر، وهي ناحية إعمال قدرته وسلطنته، وأمّا سلطنته تعالى فهي تامّة وبالذات من كلتا الناحيتين.

لحد الآن قد تبيّن أنّ القول بالوجود المنبسط بإطاره الفلسفي الخاصّ وبواقعه الموضعي يستلزم الجبر في فعله تعالى، ونفي القدرة والسلطنة عنه أعاذنا الله من ذلك...»[1].

نعم، فسّر الفلاسفة القدرة الإلهية بهذه الجملة الشرطية فقالوا: «القادر هو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ولكن فعل ويجب أن يفعل ولا يمكن أن لا يفعل».

وهذه القضية الشرطية تجتمع مع وجوب القدم أو إمتناعه، وعليه فالله جل وعلا لأنه علة تامة يجب عليه أن يريد ويمتنع عليه أن لا يريد، ثم انّ مقدم الشرطية هو وجوب الإرادة ونتيجته وجوب التالي، يعني وجوب صدور الفعل لا ينافي القضية الشرطية.

ونحن نقول: إن علاقة القدرة مع الله جل وعلا بمعنى: له أن يفعل وله أن لا يفعل، وذلك لأننا نعتقد ان الله جل وعلا قادر على الفعل والترك، ومن الواضح ان نسبة الإختيار إلى الله جل وعلا أمر حسن؛ لأنّ الاختيار كمال، ولا شك انّ الله عَزَّوَجَلَّ مستجمع لكل صفات الكمال، وما نسبوه إلى الله عَزَّوَجَلَّ من أنه لا يستطيع

(١) محاضرات في أصول الفقه، نظرية الفلاسفة ارادته تعالى ذاتية ونقدها، ج٢، ص٤١ إلى ص٤٣.



أن لا يفعل فلا شك أنه نسبة العجز إليه جل وعلا ومستلزم للنقص في الذات الأحدية، ومن المعلوم أن ذاته تعالى بعيدة عن كلّ نقص، وأمّا قولهم: إن صرف العلم والرضا يكفي في نسبة الاختيار إليه ﷻ فجوابه: ان علمه تعالى ورضاه لا تأثير له مطلقاً في لزوم ووجوب صدور الفعل عن العلة، بحيث يتبدل ذلك اللزوم إلى الإختيار.

هذا ومضافاً إلى الدليل العقلي المتقدم تصريح الأدلة النقلية بالدلالة القطعية على أنّ معنى فاعلية الله التامة هو فاعليته جل وعلا عن اختيار تام انّ الارادة من صفات الافعال وأنها عبارة عن اعمال قدرته جل وعلا، وهذا المعنى صريح الآيات والروايات، وانّ فاعلية الله جل وعلا بالمشيئة هي واحدة من المسائل المعلومة في مدرسة أهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام.

انّ المستفاد من الآيات والروايات هو قدرته جل وعلا على الفعل والترك وان له الاختيار بما للكلمة من معنى حقيقي، ولا بأس بالإشارة إلى بعض الآيات والروايات:

١. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[١].

٢. قال الله تعالى: ﴿إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ وَيَأۡتِ بِخَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾[٢].

٣. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[٣].

٤. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن

(١) الحج/ ١٨.
(٢) ابراهيم / ١٩.
(٣) هود / ١٠٧.



فَيَكُونُ ﴾[1].

٥. قال الله تعالى: ﴿يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[2].

٦. قال الرضا عليه السلام: المشيّة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد[3].

٧. عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه[4].

٨. قال أبو جعفر عليه السلام: ...فمعاذ الله أن يكون معه شيء، غيره، بل كان الله ولا خلق...[5].

٩. عن أبي عبدالله عليه السلام:... الحمد لله الذي كان إذ لم يكن شيءٌ غيره...[6].

١٠. عن أبي عبدالله عليه السلام:... كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول، كان عزّ وجلّ ولا متكلّم ولا مريد ولا متحرّك ولا فاعل، جلّ وعزّ ربّنا، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جلّ وعزّ ربّنا...[7].

---

(١) يس / ٨٢.

(٢) النور / ٤٥.

(٣) التوحيد صدوق، ح٥، ص٣٢٩.

(٤) الاصول من الكافي، كتاب التوحيد، ١/١٠٧، ح٢.

(٥) الأصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ١/١١٦، ح٧.

(٦) بحار الانوار، ٣/٣٠٠، ح٣١.

(٧) بحارالأنوار، ج/ ٣١.



فمن الواضح من هذه الآيات والروايات إنّ الله سبحانه وتعالى فاعل بالمشيئة والإرادة، واطلاق العلة التامة عليه بالمعني الإصطلاحي (لا العلة التامة الّتي بمعنى انه الموجِد الغني عمن سواه، فإن اطلاق العلة التامة عليه بهذا المعنى صحيح ولا اشكال فيه) مخالف للقرآن والأخبار، بل ومخالف للأدلة العقلية كما عرفت.

وأيضاً من لوازم هذا القول قدمة العالم، وذلك فإنه إذا كان الله جل وعلا علة تامة بالمعني الإصطلاحي الفلسفي إذاً سوف لا يتخلف المعلول عن وجوده جل وعلا، وحيث أنّ الله تبارك وتعالى قديم وأزلي فاللازم كون المخلوقات أيضاً قديمة وأزلية.

وحول مسألة حدوث العالم وقدمته[1] فقد أثبتنا إن العالم حادث، بمعنى: انه مسبوق بالعدم الواقعي، وإنّ العقل والنقل ينفيان كون العالم قديماً، وإن جميع الأديان والملل تقول بالحدوث الزماني للعالم، بمعنى أنه مسبوق بالعدم حقيقةً لا الحدوث في الزمان الّذي هو من عوارض العالم.

ففي كتاب توضيح المراد في شرح كشف المراد:

«والحاصل أنّ مَن نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في أن الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالَم عنه تعالى على النظام العلي والمعلولي المذكور في كتبهم، لأنّه تعالى تامّ الفاعلية، وتخلّف الأثر وامكان عدم صدوره عن الفاعل التامّ ممتنع، ولازم ذلك أزلية العالم وأبديّته، وإمتناع الفناء عليه، وإمتناع

---

(1) من جملة المسائل العقائيدة الاختلافية مسألة حدوث وقدم العالم وقد بحثها السيد الاستاذ بشكل مفصل فلتراجع.



التغيّر والتحوّل فيه».

وقال أيضاً:

«فالقول بأنّ الله تعالى قادر بمعنى أنّه عالم ومريد بالإرادة الذاتية لأثره الّذي يجب عنه وجوده، ويمتنع عدمه إنكار لقدرته وإن كان في ظاهر اللفظ اعترافاً بذلك. وتفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للأمر لئلا يصيبهم رمي التكفير والتلحيد من أهل الملّة، لأنّ مفهوم القضية من المعقولات الثانية، ليس بإزائه في الخارج شيءٌ لينطبق عليه، والقدرة للواجب أو الممكن حقيقة خارجية، فلا بدّ أن تفسَّر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية»[1].

وفي الحقيقة إنّ تفسير القدرة على شكل قضية شرطية خديعة نوعاً في البحث العلمي. فإن الفلاسفة خوفاً من تكفير أهل الشرع لهم استتروا في بيان إعتقادهم بهذه القضية الشرطية، وحاصل تعريفهم للقدرة الالهية: أن المتحقق في الخارج هو القدرة على الفعل ولا تحقق للقدرة على الترك في الخارج، في حين أنّ القدرة على الترك والقدرة على الفعل لا بد من تحقق كليهما في الخارج حتى نستطيع القول واقعاً وبعيداً عن التلاعب بالالفاظ بأنّ الله جل وعلا فعال مختار وقادر على الاطلاق.

المسألة الرابعة: من هو أوّل المخلوق؟

هنالك بعض المسائل يحصل العلم بها من خلال ترتيب

---

(١) توضيح المراد، الفصل الثاني من المقصد الثالث في إثبات صفاته تعالى، ص٤٣٠.



وتنظيم المعلومات البديهية لتحصل منها تلك العلوم، وهذا ما يسمى بالتعقل والتفكير، وهو يحصل بتنظيم وترتيب المعلومات لتكشف من ورائها المجهولات، وبعبارة أخرى حركة العقل من المعلوم إلى المجهول، وهنا لك بعض المسائل خارجة عن قدرة العقل فلا يمكن اكتشافها والكشف عنها إلاّ بالرجوع إلى ما جاء به الوحى، يعني الرجوع إلى الآيات والروايات الكاشفة عن لسان الوحي، ومن جملة هذه المسائل مسألة المخلوق الأوّل.

حسب التحقيق توجد لدينا آيتان تناسب نوعاً مع هذا الموضوع.

الاولى: قوله تعالى: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾[1].

فإنه من الواضح ليس المراد من العالين الملائكة، وذلك فإنّ الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم عليه السلام، لذا فالمستفاد من هذه الآية إنه هنالك مجموعة أو عدة أعلى عند الله جل وعلا من الملائكة، وانهم لم يؤمروا بالسجود، وبعد الرجوع إلى الآيات يتضح المراد من العالين كاملاً.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[2].

فمع ملاحظة قرينة ضمير هُم في قوله تعالى ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ وقوله تعالى ﴿بِأَسْمَائِهِمْ﴾ وكلمة ﴿هَٰؤُلَاءِ﴾ يُعلم ان مرجع الضمائر الى جمع العقلاء وان المقصودين لهم خصوصية معينة.

إذاً حول هذه الاسماء كانوا هنالك أفراد موجودين قبل أن

(١) ص/ ٧٥.

(٢) البقرة / ٣١.



يخلق أبونا آدم عليه السلام.

وقد نقل في تفسـير البرهان في ذيل هـذه الآية المباركة رواية تـدل على أن المقصود من هؤلاء الأسـماء الذين عرضهم الله عز وجل على الملائكة هو اسماء النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام.

فعن الإمام أبي محمد العسكري عليه السلام :

«ثُـمَّ عَرَضَهُمْ» عـرض محمداً وعلياً والأئمـة على الملائكة، أي عرض أشباحهم وهم أنوار في الأظلّة ﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾(1).

وقد صرح في ذيل هذه الآية في رواية إنّ أوّل المخلوقات كانوا هؤلاء الخمسـة، وقد اشـتق الله سـبحانه تعالى لكل واحد منهم اسماً من اسمائه، وأنه علّم هذه الأسماء لآدم عليه السلام.

فعن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك و تعالى كان ولا شـيء فخلق خمسةً من نور جلاله...(2).

الروايات الواردة حول المخلوق الأوّل

١. عن أبي سـعيد الخدري، قال: كنّا جلوسـاً عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ أقبل إليه رجل فقال: يا رسـول الله أخبرني عن قول الله عز وجل لإبليـس ﴿أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ من هم يا رسـول الله الّذين هم أعلى من الملائكة المقرّبين؟

فقال رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنا وعليّ وفاطمة والحسـن و الحسين، كنّا في سـرادق العرش نُسَبّح الله فسبحّت الملائكة بِتَسبِيحنا قبل

---

(١) البرهان في تفسير القرآن، ذيل آية ٣١ البقرة، ج/ ٧٣، ح١.

(٢) تفسير فرات الكوفي ذيل آية ٣١ البقرة، ص٥٦.



أن خلق الله آدم عليه السلام بألفي عام فلمّا خلق الله عزّ وجلّ آدم عليه السلام أمر الملائكة أن يسجدوا له ولم يؤمروا بالسجود إلاّ لأجلنا، ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ فقال الله تبارك وتعالى ﴿يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ قال: من هؤلاء الخمسة المكتوب أسمائهم في سرادق العرش، فنحن باب الله الّذي يؤتى منه، بنا يهتدي المهتدون، فمن أحبّنا أحبّه الله وأسكنه جنّته، ومن أبغضنا أبغضه الله وأسكنه ناره، ولا يحبّنا إلاّ من طاب مولده[1].

٢. عن أبي ذر الغفاري، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في خبر طويل في وصف المعراج ساقه الى أن قال: قلت: يا ملائكة ربّي هل تعرفونا حقَّ معرفتنا؟ فقالوا: يا نبيّ الله وكيف لا نعرفكم وأنتم أوّل ما خلق الله...[2].

٣. عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى أحدٌ واحدٌ تفرّد في وحدانيّته، ثم تكلّم بكلمة فصارت نوراً، ثمّ خلق من ذلك النور محمداً صلى الله عليه وآله وسلم وخلقني وذرّيّتي، ثم تكلّم فصارت روحاً فأسكنه الله في ذلك النور، وأسكنه في أبداننا، فنحن روح الله وكلماته، وبنا احتجب عن خلقه، فما زلنا في ظلّة خضراء حيث لا شمس ولا قمر ولا ليل ولا نهار ولا عين تطرف نعبده ونقدّسه ونسبّحه قبل

---

(١) البرهان في تفسير القرآن، ذيل آية ٧٥، سورة ص، ٦٤/٤، ح٣.
(٢) بحار الأنوار، ٨/١٥، ح٨.



أن يخلق الخلق[1].

٤. عن الصادق عليه السلام: إنّ محمداً وعلياً صلوات الله عليهما كانا نوراً بين يدى الله جلّ جلاله قبل خلق الخلق بألفي عام...[2].

٥. عن محمد بن سنان قال: كنتُ عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فأجريت إختلاف الشيعة، فقال: يا محمّد إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل متفرّداً بوحدانيّته، ثم خلق محمّداً وعلياً وفاطمة، فمكثوا ألف دهر، ثم خلق جميع الأشياء، فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم عليها، وفوّض أُمورها إليهم، فهم يحلّون ما يشاؤون ويحرّمون ما يشاؤون ولن يشاؤوا إلاّ أن يشاء الله تبارك وتعالى. ثم قال: يا محمد هذه الديانة الّتي من تقدّمها مرق ومن تخلّف عنها محق ومن لزمها لحق، خذها إليك يا محمّد[3] [4].

(١) بحار الأنوار، ٩/١٥، ح١٠.
(٢) بحار الأنوار، ١١/١٥، ح١٣.
(٣) الأصول من الكافي، كتاب الحجة، باب مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووفاته، ٤٤١/١، ح٥، وبحارالأنوار ١٩/١٥، ح٢٩.
(٤) لا يتوهم من هذه الرواية أنها على دالة تفويض أمر الخلائق للائمة عليهم السلام بالخلق والرزق... فإنّ هذا المعنى باطل بالضرورة من مذهب أهل البيت عليهم السلام واجماعهم، وهذه الرواية مضافاً لضعف سندها بمحمّد بن سنان الّذي ضعفه كبار علماء الرجال، ومضافاً لمعارضتها لما سبق من الروايات الآخر بأنهم عليهم السلام مكثوا ألفي عام لا ألف دهر، ومضافاً لمخالفة هذا المعنى للقرآن والأخبار المعتبرة، هنالك قرينة على أنّ المراد من التفويض في هذه الرواية هو التفويض في التشريع لا التكوين والتفويض في التشريع فيه كلام أيضاً، يقول آية الله المرواريد في التنبيهات ص١٧٤: «تفويض أمر الدين إليهم وهو في الجملة ثابت لهم بحسب الروايات لكن له حدوداً...» ثم ذكر في ص١٧٧ تفصيل تلك الحدود.
ولا يخفى ان الغرض من هذه الاخبار هو رد فكرة الفلاسفة من كون الصادر الأول



٦. عن أبي حمزة، قال: سمعت عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: إنّ الله عزّ وجلّ خلق محمّداً وعلياً والأئمة الأحد عشر من نور عظمته أرواحاً في ضياء نوره يعبدونه قبل خلق الخلق، يسبّحون الله عزّ وجلّ ويقدّسونه وهم الأئمّة الهادية من آل محمّد صلوات الله عليهم أجمعين[1].

ولا يخفي إنه قد ورد في بعض الروايات إن أول مخلوق هو الماء، وفي بعض آخر: إنه نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وفي بعضها: العقل، وفي بعض الآخر: الهواء وفي آخر: النور وفي بعضها: النار وأيضاً: القلم وقد تصدى العلماء في الجمع بين هذه الروايات وذكروا توجيهات لها:

منهم العلامة الخوئي في شرح أول خطبته من نهج البلاغة بمناسبة وروده في هذا البحث حيث قال:

وينبغي تذييل المقام بأمور مهمّة: (الأوّل) أنّه لم يُستفد من كلامه عليه السلام أنّ الصادر الأوّل ماذا، وقد اختلف فيه كلام العلماء والأخبار.

إلى أن قال:

أقول: ويمكن الجمع بينها بأن تكون أوّلية القلم بالنسبة إلى جنسه

أزلياً في وجوده، وإنه لا ينفك عن الذات المقدسة الالهية، وقد اشتركت هذه الروايات بغض النظر عن اعتبارها وعدمه بهذا المعنى، وانّ قول الفلاسفة من وجود صادر الأول أو العقل الأول وانه واسطة في الفيض بالنسبة إلى سائر المخلوقات مما لا ربط له بالاخبار والروايات، وقد صرحت هذه الروايات يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة الأطهار مخلوقين ومحدثين، وانهم خلقوا قبل الخلائق بألفي عام وليسوا بأزليين (المترجم).

(١) بحار الانوار، ج١٥/٢٣، ح٢٩.



من الملائكة وبأوّلية نور النبي ﷺ وروحه الأوّلية الحقيقية، بل يمكن أن يقال بالعقل والنّور والقلم في تلك الأخبار هو نوره (سلام الله عليه)[1].

ويقول آية الله مرواريد في التنبيهات:

ويمكن حملها على الخلقة التفصيليّة بعد خلقة الماء وبهذا الاعتبار يكون الماء مادّة المخلوقات، ويكون نوره وروحه المقدّسة وأرواح الأئمة التي هي من نوره أوّل المخلوقات.

المختار حول المخلوق الأوّل

والّذي يقول في النظر انّ أوّل مخلوق هي المشيئة وبالمشيئة خلق نور النبي الأكرم ﷺ ثم خلقت باقي المخلوقات[2].

رأي الفلاسفة حول المخلوق الأوّل

يقول الفلاسفة: انّ المخلوق الأول أو بعبارة أخرى الصادر الأول هو العقل الأول الّذي يكون علة للعقل الثاني والفلك الأول والعقل الثاني علة وسبب للعقل الثالث والفلك الثاني، وهكذا يستمر الحال إلى أن ينتهي الأمر بتحقق العقول العشرة والأفلاك التسعة.

يقول بعض الفلاسفة من المسلمين: إن المراد من العقل الأول هو الرسول الأكرم ﷺ وأرادوا التوفيق بشكل من الأشكال بين فكرة العقول العشرة وبين الأنوار المقدسة للأئمة المعصومين عليهم السلام

(١) منهاج البراعة في شرح البلاغة، ٣٨١/١ و٣٨٢.

(٢) جاء التصريح بهذا المطلب في الروايات منها: قال ابو عبدالله عليه السلام: «خلق الله المشيئة قبل الأشياء ثم خلق الأشياء بالمشيئة». التوحيد للصدوق، باب ٥٥، ص٣٣٠، ح٨، باب المشيئة والإرادة.



ليقولوا ان المراد من العقول العشرة هم الائمة الاطهار عليهم السلام.

لكن لا يخفى إن تطبيق فكرة العقول العشرة على وجود أنوار الائمة عليهم السلام مشكل للغاية ويستلزم توجيهات بعيدة عن الواقع ومخالف للاعتقاد الصحيح، وذلك لأننا لو قلنا بأنّ المخلوق الأول هو النور المقدس للاعتقاد الصحيح وذلك لاننا لو قلنا بأنّ المخلوق الأول هو النور المقدس للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فإنّا لا نقول إن صدوره عن الذات الإلهية المقدسة غير قابل للإنفكاك عن الذات وانه أزلي كأزلية الذات الإلهيّة المقدسة كما تقوله الفلاسفة فإنه يقولون لابد لله جل وعلا من أن يخلق العقل الأول وذلك بمحالية صدور الكثير عن ذات الحقّ البسطية.

الفلاسفة يقولون: الجوهر على خمسة أقسام لا غير وهي عبارة عن الجسم، والمادة والصورة، والنفس والعقل، يقولون ولابد من سنخية وتناسب بين العلة والمعلول وإلاّ لصدر كلّ شيء من كلّ شيء، وعلى هذا الأساس فالشيء الّذي لا تركب فيه لا يمكن أن يكون علة لشيئين، لأنّه لو كان علة لشيئين فلا بد وأن تكون بينه وبين معلوله الأول ومعلول الثاني جهة مسانخة وهو خلاف الفرض حيث إننا فرضنا انه بسيط لا نتعدد فيه الجهة فلا يمكن أن تكون له جهتان واحدة للمعلول الأول والأخرى للمعلول الثاني، والحاصل إن الواحد البسيط لايمكن أن يكون علة لأكثر من مخلوق واحد ولا يمكن أن يكون ذلك المعلول جسماً لأنّ الجسم مركب غير بسيط ولذا لا يصدر من الواحد.

كما ولا يمكن أن يكون ذلك المعلول عن الواحد البسيط مادة

وصورة، وذلك لأنّ كلا مـن المادة والصورة معتمد على الآخر، إذاً لايمكن أن يكون كلاً منهما سبباً للعقول الأخرى فمن الواضح إن المادة جهتها القابيلة لا الفاعلية.

كما ولا يمكن أن يكون ذلك المعلول عن الواحد البسـيط هو النفـس، وذلك لأنّ النفـس لا تكون فاعلة بلا مـادة والحال أنها لو كانت منشـئاً لصدور المادة يلزم أن تكون مؤثراً بلا مادة وهذا محـال، إذاً لا بد مـن القول ان الصـادر الأول (وهو المعلول عن الواحد البسيط) هو العقل.

يقول الفلاسفة: إنّ العقل الأول له جهات خمسة:

١. جهة الإمكان لأنه مخلوق.

٢. جهة الماهوّية.

٣. جهة الوجوديّة.

٤. جهة أن يتعقل نفسه.

٥. جهة تعقل المبدأ (يعنى علته).

وهذه الجهات هي المنشأ لصدور العقل الثاني والفلك الأول.

أقول: مـن الواضح بالبداهة إنّ كل هـذه المطالب تبتني على قاعـد الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد وهي لا تخلوا من اشـكالات ففيها:

أوّلاً: كمـا قـال المرحوم خواجة نصير الدين الطوسـي بقوله: «أمـا العقل: فلم يثبت دليل علـى امتناعه وأدلّة وجوده مدخوله، كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران»[1].

---

(١) تجريد الاعتقاد، الفصل الرابع في الجواهر المجردة، ص١٥٥.



إنّ جميع ما استدل به صحيح بالنسبة للفواعل الطبيعية لا للفاعل بالارادة الّذي يستطيع باراته ان يفعل الأشياء المتعددة.

ثانياً: ما أورده الخواجه نصيرالدين الطوسي من الإشكال الّذي هو في غاية الدقة في كتابه الأصلية على هذه القاعدة.

وخلاصته: انّ الصادر الأول الّذي صدر من حقيقة واحدة وبعبارة أخرى العقل الأوّل الذّي هو المنشأ للكثرة في الوحود كيف أصبح منشئاً لهذه الكثرة؟

إذا قلنا انه حصلت في جهات متعددة، نسأل ونقول: هل هذه الجهات المتعددة أوجدت صدمة في وحدته أم لا؟ فإذا أوجدت صدمة في وحدته فكيف صدر هو من تلك الحقيقة الواحدة؟ وإن لم توجد صدمة في وحدته كيف صدرت منه تلك الكثرة؟

«وبمحدث خلقه على ازليته»

استدلال على أزلية الله جل وعلا طريق حدوث المخلوقات

في هذه الجملة الشريفة اعتبر حدوث الموجودات أمراً مفروغاً عنه، وأثبت أزلية البارىء بواسطة حدوث الموجودات، وقد كتبنا بحثاً مستقلاً ومفصلاً حول حدوث العالم مع ملاحظة كلّ المسائل الاصلاحية.

وهنا نختصر الكلام ونقول: ان الحدوث بمعنى مسبوقية العالم

بالعدم

(لا الحدوث الذتي الّذي هو اصطلاحاً يجتمع مع عدم المسبوقية بالعـدم كما في لوازم الشـيء بعد فرضه قديمـاً) من ضروريات الشـرائع السـماوية كما صرح بذلك الشـيخ الأنصاري رحمه الله في بحث القطع من كتاب الرسائل[1].

وما جـاء به الوحي من الآيـات والروايات فقـد تجاوزت حد التواتـر، ومما يوضح هـذا المطلب ما ورد من تعابير مثل: بدع، وانشـاء، وجعل، وخلق، وبدأ، فإنها دالة على الحدوث الزماني بشكل واضح.

ونذكر بعض النماذج من الآيات والروايات:

١. قال الله تبـارك وتعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2].

٢. قـال الله تبـارك وتعالـى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[3].

٣. قال الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[4].

---

(١) حيث قال: وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي فرائد الاصول ٢٢/١ لايخفى أنّ المراد من الحدوث الزماني هو المسبوق بالعدم واقعاً.

(٢) البقرة / ١١٧.

(٣) الأنعام / ١.

(٤) العنكبوت / ٢٠.



٤. قال علي عليه السلام: لم يخلق الأَشْـيَاءَ منْ اصول أزليَّة ولا مَنْ أوائل أَبديَّة بلْ خلق ما خلق فاقام حدَّهُ[١].

٥. قال علي عليه السلام: الحمد لله الذي لا تدركه الشـواهد، ولا تحويه المشـاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدالّ على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده... مستشهد بحدوث الأشياء على أزليّته[٢].

٦. وفي دعاء ليلة إحدى وعشـرين من شـهر رمضـان: لا اله اللاّ الله مدبّـر الامور، ومصـرّف الدهور، وخالق الأشـياء جميعاً بحمكته دالة على أزليّته وقدمه... إلى آخر الدعاء[٣].

وأيضـاً إذا فرضنا قديماً غير الله جل وعلا فإذا كان هذا القديم غير مسبوق بالعدم ولم يمكن وجوده من نفسه بل أُعطى له الوجود كان ذلك خلاف الفرض، واذا لم يكن وجوده مسبوقاً بالعدم كما هو المفروض إذاً يكون وجوده من نفسـه والّذي يكون وجوده من نفسه واجباً لا ممكناً ولذا فلا يكون حادثاً.

وقـد أشـير إلـى هـذا الاسـتدلال فـي الخطبـة الشـريفة لأميرالمؤمنين عليه السلام: ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً...[٤].

ويثبـت حـدوث الموجـودات بملاحظـة تغيّـر الموجودات وتغييرها واشتمالها على الشكل والمقدار.

أمّا الموضوع الثاني الّذي اشـتملت عليه هذه الجملة الشريفة

---

(١) نهج البلاغة، شرح وترجمة فيض الاسلام، خطبة ٥٢١/١٦٢.

(٢) بحار الانوار، ٢٦١/٤، ح٩.

(٣) بحار الانوار، ١٧٣/٥٧، ح١٢٤.

(٤) بحار الأنوار، ٣٠/٥٧، ح٦.



«وبمحدث خلقه على أزليته» هو أزلية الذات الالهية المقدسة وقدمها واستدل عليها بواسطة حدوث العالم.

بيان الاستدلال:

من الواضح انّ كل حادث فهو مسبوق بالعدم ولم يكن ثم كان، ولذا فهو محتاج في وجوده الى الموجد، وهذا الموجِد إن لم يكن موجداً وحادثاً ثبت المطلوب وانه واجب الوجود وانه الموجد الحقيقي.

وأمّا إذا فرضنا ان الموجد حسب الفرض حادث وموجَد إذاً لابد له من موجد، وهكذا يحتاج ذلك الموجِد الآخر إلى موجِد ويحصل التسلسل وهو باطل عقلاً.

إذاً لا بد من انتهاء الموجِد إلى موجِد غير حادث، وبهذا الاستدلال يثبت انّ الله جل وعلا موجِد وخالق لهذا العالم ولم يكن وجوده حادثاً بل هو أزلي الوجود.

«وباشْتباههم على أنْ لا شبه له»

قد ذكر لتوضيح هذه الجلمة تقريران

الأوّل: كل الأشياء لأنها حادثة ومحتاجه إلى الموجد إذاً كلّ الأشياء باعتبار احتياجها إلى الموجد يشبه بعضها البعض الآخر، ولكن الله جل وعلا ازلي وغني بالذات ولا موجِد له.

والحاصل: انّ الأشياء شبيهٌ بعضها مع بعض في الاحتياج إلى الموجِد، وثبت أنّه الموجِدُ الذي لا موجِدَ له فلا شبيه له.

الثاني: من الواضح انّ الأشياء بعضها يشبه البعض الآخر فكلّ

الأشياء تتشابه في صفة المحدودية واشتمالها على المقدار، ولازم الشباهة بعضها للآخر أنها محدودة ومعلولة، وذلك لأنّ الشباهة تستلزم جهتين: وهما ما به الاشتراك وما به الامتياز والافتراق، ولازمها التركيب، ولازم التركيب الاحتياج، وإذا كان للذات المقدسة الالهية شبه فلازمها أيضاً التركيب والاحتياج.

إذاً لا شبيه لله جل وعلا لأنه تعالى غير مركب ولا محتاج.

«ولا تسْتلمهُ المشاعر»

الله سبحانه وتعالى ليس بمحسوس، يعني: لا تقع عليه الحواس، فلا يرى ولا يسمع ولا يذاق ولا يشم ولا يلمس كما وأنه لا يتصور ولا يتعقل ولا يتخيل، لأنَّ كلّ ما تقع عليه الحواس فهو ذو جهة، والحال إنّ الله سبحانه وتعالى لا جهة له، إذاً لا تقع عليه الحواس لأنّ ما تقع عليه الحواس محدود، والله سبحانه وتعالى لا حد له.

«وَلا تحجبه السواتر»

يعني: لا يُستر ولا تقع عليه السواتر، لأنّ وقوعها يتوقف على كون المستور محدوداً وجسماً، والله سبحانه وتعالى منزه عن الحد و الجسم.

«لإفتراق الصانع والمصنوع والحاد والمحدود والرَبِّ والْمَربُوبِ»

هذه العبارة دليل على ما مضى من الجمل السابقة.

وخلاصتهــا: هو وجود التباين الكلي بيــن الله جل وعلا وبين المخلوقــات، لأنه لا توجد أي ســنخية فــي الحقيقة بين الصانع والمصنوع، وذلك لأن الصانع قائم بالذات والمصنوع قائم بالغير، يعنــي: يعتمد في وجوده على الغير، وأيضاً لا شــباهة بين [من] يعطي المقاديــر وبين من تقع عليه المقادير، كما وأنه لا تجانس بين الرب والمربوب كما فصلنا ذلك في بحث مستقل[1].

«الأحد بلا تأْويل عدد»

لقــد وقــع اطلاق الأحــد على الله عَجَلَّ فــي الآيــات والروايات والخطب كما وقع اطلاق الواحد عليه عَجَلَّ.

١. قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾.

٢. قال أميرالمؤمنين عليه السلام: واحد لابعدد ودائمٌ لا بأمد[2].

من المناسب في توضيح هذه الجملة أن نذكر الحديث المعروف لذلــك الأعرابي في حرب الجمل الّذي ســأل اميرالمؤمنين عليه السلام حــول واحديــة الله جل وعلا، وقــد نقل هذا الحديــث في كتب مختلفة وفيه جملة من الفوائد:

إنّ أعرابيّــاً قام يوم الجمل إلــى أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال: يا أميرالمؤمنين أتقول أنّ الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه وقالوا: يــا أعرابي أما ترى مــا فيه أميرالمؤمنين مِن تَقَسُّــمِ القَلْب؟ فقال

(١) راجع كتاب السنخية للاستاذ المؤلف.

(٢) نهج البلاغة مع شرح وترجمة فيض الإسلام، من خطبة ٢٢٧، ص٧٧٣ وفي بعض نسخ النهج خطبة ١٨٥.

أمير المؤمنين عليه السلام:

دَعُوه فإنّ الّذي يريده الأعرابيّ هو الَّذي نُريده من القوم، ثم قال: يا أعرابـي إنّ القول في أنَّ الله واحد على أربعة أقسـام؛ فوجهان منهـا لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه. فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه فقـول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد فهذا ما لا يجـوز، لأنَّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد أماترى أنه كفر من قـال إنّه ثالث ثلاثة، وقول القائـل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشـبيه وجلَّ ربّنا وتعالـى عن ذلك، وأمّا الوجهان اللّـذان يثبتان فيه فقول القائل: هـو واحد ليس له في الأشـياء شـبه كذلك ربّنا، وقـول القائل: إنّه عزّ وجلّ احديُّ المعنى، يعني به: أنَّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربّنا عزّ وجلّ[1].

وقـد ذكر في توضيح هذا الحديث العلامة المجلسـي رحمه الله ما هذا لفظه:

بيانٌ:

التَقَسُّـم: التفرّق، والمعنـى الأوَّل المنفيّ هو الوحدة العددّية بمعني أنْ يكون له ثان من نوعه، والثاني أنْ يكون المراد به صنفاً مـن نوع، فـإنَّ النوع يطلق في اللغة علـى الصنف، كذا الجنس على النوع، فإذا قيل لِرُوميٍّ مثلاً: هذا واحد من الناس بهذا المعنى يكون المعنى أنّ صنف هذا صنف من أصناف الناس، أو هذا من صنـف من أصنافهم، ويحتمـل أنْ يكون المراد بـالأوَّل الذي له

(١) بحار الأنوار، ٣/٢٠٦.



ثان في الإلهيّة، وبالثاني الواحد من نوع داخل تحت جنس، فالمراد أنَّه يريد به أي بالنّاس أنَّه نوع لهذا الشخص، ويكون ذكر الجنس لبيان أنَّ النوع يستلزم الجنس غالباً، فيلزم التركيب من الأجزاء العقليّة. والمعنيان المثبتان: الأوَّل منهما إشارة الى نفي الشريك، والثاني منهما إلى نفي التركيب. وقوله في وجود أي في الخارج[1].

فالواحد على قسمين:

١. الواحد من باب الاعداد، ولا يطلق هذا القسم على الذات الالهية المقدسة وذلك لأنه قابل للتكثر ولا يصح على الذات الهية وهو المقصود من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام: «الأَحَدُ بِلا تَأْوِيلِ عَدَد».

٢. الواحد لا من باب الاعداد والذي لا يقبل التكثر والتعدد، وبهذا المعنى يطلق على الذات المقدسة الالهية، وهذه الجملة الشريفة: «الأَحَدُ بِلا تَأْوِيلِ عَدَد» نص في أنّ واحدية الذات المقدسة الالهية ليست من مقولة الاعداد وأمّا ما ورد في دعاء الإمام السجاد عليه السلام:

(لك يا إلهي وحْدانيَّةُ العدد)[2]

والّتي يظهر منها أن واحدية الذات الالهية من مقولة الاعداد، وحيث أن هذا المعنى يتنافي مع الأدلة العقلية والنقلية فلا بد من توجيه هذا الفقرة بأحد التوجيهات:

التوجيه الأوّل: حول الاعداد التعداد وهو المقصود (طبعاً

---

(١) بحار الأنوار، ٢٠٧/٣.

(٢) الصحيفة السجادية الكاملة مع ترجمة وشرح فيض الاسلام، دعا ٢٨، ص١٩٤.



هنالك اختلاف حول كون رقم واحد من جملة الاعداد أم لا) وفي عين الحال كل المعدودات متعددة إلاّ أن نفس مفهوم العدد له وحدة ومن هذه الجهة يطلق على جميع المعدودات ،وكذلك من هذه الجهة جهة الوحدة يطلق أيضاً على الذات المقدسة الالهية بلا لحاظ لجهة التعدد، والحاصل انّ معني «لك يا الهي وحدانية العدد» هو ان واحدية الذات الالهية باعتبار نفس المفهوم لا من جهة التعدد بالنسبة للمعدود.

التوجيه الثاني: يرى البعض انّ مبدأ الوجود هو العدد، ويقولون: انّ الواحد مبدأ الوجود، والمعنى يكون: أنت يا الهي مالك لذلك العدد، يعني مبدأ الوجود، وبعبارة أخرى: اللهم منك وعنك وحدانية العدد الّذي توهم البعض إنّ العدد مبدأ العالم، لا بل انت مبدأ العالم وجاعل العدد.

وفي نظري هذا المعنى بعيد.

التوجيه الثالث: ورد في بعض شروح الصحيفة السجادية[1] ان هذه الفقرة في مقام دفع شبهة والشبهة هي: ان الصفات المختلفة الّتي تطلق على الذات المقدسة مثل السميع والبصير والقدير توجب نوعاً من التعدد في الذات المقدسة، وهذه الفقرة في مقام دفع هذا النوع من التعدد «لك يا إلهي وحْدانيَّة العدد» ، ولا يوجد أي لون من الوان التعدد في الذات المقدسة بل التعدد باعتبار المفاهيم وفي نظري هذا التوجيه من أحسن التوجيهات.

التوجيه الرابع: يقول بعض الفلاسفة ان للوحدة العددية

---

(١) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، دعاء ٢٨، ص٢٩٣ ٢٩٧.

اطلاقين احدهما: التشخص العددي والّذي يقابل الإثنين الّذي هو محدود وبهذا المعنى يطلق على الذات المقدسة وهو ليس من مقولة الاعداد.

والثاني: المراد من الوحدة العددية الوجود المنبسط اللابشرطي الساري في تمام الموجودات، وهذا المعنى عند هؤلاء الفلاسفة صحيح، ولا يستلزم محدودية الذات الالهية، فهذا الوجود اللابشرطي ساري في كل مراتب الوجود بلا تعين، والمراد من «لك يا إلهي وحدانيَّة العدد» يعني الوحدة الجارية والسارية والمرتبطة بالاعداد والمراتب الغير المتناهية، وهذا التوجيه يبتني على القواعد الفلسفية والأصول العرفانية العرفان حسب الاصطلاح وهي باطلة ومرفوضة من قبلنا.

«والخالق لا بمعنى حركة ونصب،

والسَّميعُ لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة،

والشّاهد لا بمماسة، وَالبائن لا بتراخي مسافة،

والظاهر لا برؤية، والباطن لا بلطافة».

الذات المقدسة الالهية خالقة لكن لا بمعنى ان ذلك يكون بمشقة وصعوبة عليه أو بتحرك منه، كما وأنه سميع لكن لا بآلة يسمع بها، وبصير لكن لا بعين يبصر بها من خلال اشعة صادرة من العين إلى الخارج أو بواسطة فتح العين حتى يرى الأشياء.

وكذلك الله شاهد وحاضر عند كلّ شيء لكن لا بواسطة لمسه

للأشـياء، كما وأنه بائن عـن المخلوقـات إلاّ أن ذلك لا بوجود مسافة بينه وبين المخلوقات، وأنه تعالى ظاهر لكن لا بمعنى أنه يُرى، وباطن لكن لا بمعنى أنه شيء لطيف.

كلّ هذه العبارات والبيانات تؤكد على انتفاء أي نوع من أنواع التشـابه بين الذات الالهية المقدسة وبين المخلوقات، وأنه تعالى لا سـنخية بينه وبينها، فنحن ننسب له كل هذه الصفات؛ يعني: أنه خالق، سـميع، بصير، شاهر، بائن، ظاهر، باطن، لكن بلا أي تشابه بين الخالق والمخلوق.

وفـي الحقيقـة ان طريق معرفـة الله سـبحانه وتعالى منحصر بتنزيه الذات عن كلّ نقص وما يسـتلزم النقص، وأما فهم حقيقة هـذه الصفات وكيفيتها في الذات الالهية فهذا ما لا يمكن تصوره وادراكه، لأنه لا يمكن معرفة كنه الذات المقدسة الالهية، وحيث أن هذه الصفات عين الذات فلا يمكن معرفتها لعدم امكان حقيقة الذات المقدسة وكنهها.

«بان من الأشـياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه».

التباين الكامل بين الذات الالهية والمخلوقات

هـذه الفقرة ترتبط بمسـألة مهمة وردت في الخطب الشـريفة للأميـر عليه السلام والبيانات الواصلة عن طريق الوحي والتي تشـتمل علـى التأكيد الكامل بالبينونة بين الحـقّ والخلق بتمام المعنى، وانه لا تناسـب ولا تسـانخ بينهما بالمرة، وقد تقدم تفصيل ذلك فـي المباحث المتقدمـة، وقد جاء في هذه الخطبة الشـريفة: أن

البينونة بين الحق والأشــياء إنما هو بقاهرية الله جل وعلا للأشياء ومقهورية الأشــياء للذات الالهية المقدسة، ومن الواضح بالبداهة أنه لايمكن أن يشــترك القاهر والمقهور في حقيقة واحدة، وذلك لأن الله جل وعلا غني بالذات وقائم بنفسه وواجب الوجود بخلاف الموجــودات فإنها فقيرة بالذات يعني لا وجود لها من نفســها بل تحتــاج في وجودها إلــى الغير، فهي ممكنة الوجــود ولا بد في وجودها من موجِد (وهذا هو المراد من كونها قائمة بالغير).

«والرجوع إليه»

لقد ورد الرجوع في القرآن الكريم في آيات متعددة منها:

١. ﴿وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[١].
٢. ﴿وَإِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ﴾[٢].
٣. ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[٣].
٤. ﴿وَإِلَيْنَا ٱلْمَصِيرُ﴾[٤].
٥. ﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[٥].
٦. ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[٦].
٧. ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾[٧].

---

(١) المائدة / ١٨.
(٢) الحج / ٤٨.
(٣) آل عمران / ٢٨.
(٤) ق / ٤٣.
(٥) الشورى / ٥٣.
(٦) البقرة / ١٥٦.
(٧) يونس / ٤.

طبقاً للأفكار الخاصة للعرفان الاصطلاحي فقد فسروا هذه الآيات بهذا المعني: وهو أنّ الاشياء عبارة عن تنزل الذات الالهية المقدسة بما يسمى بقوس النزول، وفي مقابله قوس الصعود، فهم يرون أن الوجود له سير نزولي إلى جميع العوالم المختلفة، وهذا معنى (انّا من الله) وله سير صعودي إلى الله وهذا معنى (انّا لله)، وقد صرح العرفاء في بعض مكتوباتهم ان الموجود الضعيف فان في الموجود القوي، والقوي فان في الأقوى منه، وهكذا حتى يتم الفناء في الله جل وعلا[1].

أقول: ولا يخفى ابتناء هذا المعنى على أصالة الوجود ووحدته بلا فرق بين القول بأنّ الوجود واحد وله أطوار متعددة، أو أنّ الوجود واحد ذو مراتب مشككة، وقد فصلنا الكلام في بحثنا حول السنخية حول بطلان هذه الأفكار والأصول عقلاً ونقلاً.

أمّا عقلاً: فيستلزم انكار وجود الممكن، وذلك لأنّ الحقيقة إذا كانت واحدة يتنزل تارة وتأخذ بالصعود أخرى فلا بد في أن تكون في كلّ مراحلها من سنخ واحد وحقيقة واحدة ولا بينونة به مراحلها بل شروع من الحق ورجوع إلى الحق، والحاصل أنه لا وجود إلاّ للحق، ولا يمكن أن يقال هنالك مرتبتان؛ مرتبة واجب الوجود ومرتبة ممكن الوجود، وذلك لأن مرتبة الممكن هي الفقر الذاتي، ومرتبة الواجب هي الغني الذاتي، والجمع بينهما تناقض واضح وظاهر.

وأمّا نقلاً: فالآيات والأحاديث تثبت الأثنينية بين الخلق

---

(١) روح مجرد، القسم الخامس، ص١٩٠.



والمخلوقـات، يعنـي هنالك وجود فقير محتـاج مخلوق مظلم بالـذات وهو المخلوق والمجعول والموجَد، وهنالك وجود غني قائم بذاته، ولا تناسـب ولا سنخية بينه وبين الموجودات أصلاً، بل بينه وبين الموجودات تباين كامل.

وأمّـا معني الآيات الّتي تشـير إلى رجوع العالـم إلى الله جل وعـلا فيفهم المعنى من نفس القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[1].

وأمّـا آيـة: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ فلم يقل: إنّا من الله، حتى يصح كلام العرفاء، بل قال: إنّا لله، والمعنى: إنّا ملك لله تعالى لا اننا جزء من ذاته جل وعلا.

والحاصـل: ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ لا ربـط لهـا بالقـوس الصعـودي والنزولي ولا دلالـة فيها على هذا المعنى، مضافاً إلى بطلان هذا المعنى عقلاً، كما وانه من جهة مدرسة الوحي انّ هنالك خالقـاً ومخلوقاً، وآمراً ومأمـوراً، ومكلف ومكلّف، والحال لو قلنا أنّ كل الأشـياء شـيء واحد، وأنها شـؤوناته وتطوراته، فلا معنى للتكليف والأمر والنهي بل كلّ ذلك يكون لغواً، ولا معنى للجنة والنار ايضاً.

---

(١) المائدة / ١٠٥.



«من وصفه فقد حدَّه،

ومن حدَّه فقد، عدَّه ومن عدَّه، فقد أبطل أزله».

لا يجوز جعل الصفات زائدة على الذات

كل من وصف الله بصفات زائدة على ذاته فقد حده، وذلك لأن الصفة والموصوف يحد أحدهما الآخر وكلّ من حدّ الله جل وعلا فقد عدّه، لأنّ الله كموصوف شيئاً وصفته شيء آخر، وكلّ من عدّة فقد أبطل ازليته، وذلك لأن كلّ معدود محدود وكل محدود معلول وكل معلول حادث وكل حادث ليس بأزلي.

وقد ورد قريباً من هذا الاستدلال في خطبة أخرى لأمير المؤمنين عليه السلام:

«أوَّل الدِّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنَّها غير الموصوف، وشهادة كلِّ موصوف أنَّه غير الصِّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزَّأه، ومن جزَّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدَّه، ومن حدَّه فقد عدَّه»[1].

وفي خطبة للإمام الرضا عليه السلام حيث يقول:

«أوَّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصِّفات عنه، لشهادة العقول أنّ كلَّ صفة وموصوف

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص٢٣.

مخلوق، وشهادة كلَ مخلوق أنّ له خالقاَ ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كلّ صفة وموصوف بالأقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالإمتناع من الأزل الممتنع من الحدث...»[1].

والمفهوم من هذه العبارات أنه لا يصح توصيف الذات الالهية المقدسة إلاّ أنّ هذه الخطب قد اشتملت على توصيف الذات الإلهية حيث يقول في أوّل الخطبة: «الحمد للهِ الدَّال على وجوده بخلقه».

وأيضاً يقول عليه السلام: «الأحد بلا تأويل عدد والخالق لا بمعنى حركة ونصب والسَّميع لا بأداة و...» وهذه العبارات كلها توصيف للذات المقدسة.

وقد ورد التوصيف أيضاً في القرآن الكريم: عليمٌ، قديرٌ، عالمٌ، قادرٌ، حيٌّ و... فكيف اشتملت هذه الخطب النهي عن التوصيف؟

نقول في الجواب: إنّ توصيف الذات المقدسة بأوصاف الممكنات من الجوارح والأعضاء... كما هو مذهب المجسمة من قولهم من أنّ لله عيناً ويداً و... فهذا التوصيف باطل ومنهي عنه، وكذلك توصيف الذات المقدسة بأوصاف زائدة على الذات أيضاً باطل ومنهي عنه.

نعم توصيف الذات بالأوصاف الّتي تليق به وأنها عين ذاته هذا التوصيف صحيح ومقبول.

---

(١) التوحيد للصدوق، الباب الثاني في نفي التشبيه، ح٢، ص٣٥.



ويمكن الاستدلال لعدم جواز توصيف الذات المقدسة بهذا التقرير:

إنّ صفات الله سبحانه وتعالى لو كانت زائدة على ذاته فأمّا أن تكون معلول للذات (الموصوف) أو معلولة لعلة خارجة عن الذات، والثاني لا سبيل إليه، وذلك لأنها لو كانت معلولة لعلة خارجة عن الذات، فأمّا أن يكون ذلك المعلول في رتبة الذات فيلزم تعدد الواجب وهو تباطل، وأمّا أن يكون في رتبة متقدمة علي الذات فيلزم بطلان أزلية الذات وهذا خلف.

لو كانت الصفة معلولة لنفس الذات فإمّا أن تكون الذات في حال وجدأنها للصفة صارت علة لإيجادها فيلزم تحصيل الحاصل، وأمّا أن تكون في حال فقد أنها للصفة أوجدتها وهذا أيضاً محال لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

«ومن قال كيف؟، فقد استوصفه، ومن قال أين؟ فقد حَيّزه».

الله فوق الزمان والمكان

في هذه العبارة يقول الإمام عليه السلام أنه لله سبحانه وتعالى لا كيفية له، يعني لا يمكن أن نتصور لوجود الذات الالهية المقدسة كيفية كسائر الموجودات والأشياء بلا فرق بين أنواع الكيف سواء كن محسوساً أم غير محسوس وذلك لأن الكيفية من لوازم الإمكان وصفات الممكنات، ولا يمكن توصيف الذات الالهية بأوصاف الممكنات، كما وأنه ليس لله جل وعلا مكان لأنه لو كان له مكان لكانت له جهة، ولازم ذلك أنه جسم ولازم الجسمية أنه محسوس ومعدود، وإذا كان كذلك فهو محتاج وفقير العلة،



فإن من لــوازم الاحتياج النقص والفقر، والذات الالهية غنية ولها الكمال المطلق لا نقص فيها.

«عالم إذ لا معلوم، وربٌّ اذ لا مربوب، وقادر اذ لا مقدور».

عالمية الذات الالهية لا تحتاج الى معلوم

إذا قلنــا أنّ الله ســبحانه وتعالى عالم فليــس معنى ذلك أنه لا بــد من معلوم حتــى يصح اطلاق العالمية عليــه تعالى، وكذلك قادريته لا تحتاج إلى وجود مقدور، كما وأنه تعالى ربّ لا يحتاج إلى وجود مربوب «لا معلوم ولا مقدور ولا مربوب ولكن هو عال وربٌّ وقادر».

والإمــام عليه السلام بهــذا الــكلام يرد كثيــراً من الأفــكار والأصول البشريه والّتي يدعي أنها عقلية وقد ورد هذا المضمون في روايات متعددة.

عن حمّاد بن عيســى، قال: ســألت أبا عبدالله عليه السلام فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: أنّى يكون يعلم ولا معلوم. قال قلت: فلم يزل الله يســمع؟ قال: أنّى يكو ذلك ولا مســموع، قال: قلت: فلم يزل يبصــر؟ قال: أنّــي يكون ذلك ولا مُبصَر قال: ثــم قال: لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً ذاتٌ علاّمةٌ سميعةٌ بصيرةٌ(١).

هنالــك أقــوال متعــددة حول العلــم الالهي فقد نقــل العلامة الطباطبائــي حول ذلك عشــرة أقول وبعــد إن انتقدها اعطي رأيه حول ذلك فقال:

---

(١) التوحيد الصدوق باب ١١، ح٢، ص١٣٥.



«أحدهـا: ان لذاته تعالى علماً بذاتـه دون معلولاته لأن الذات أزلية ولا معلول إلاّ حادثاً.

وفيه: إنّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به كما عرفت.

الثاني ما نسب إلى المعتزلة أنّ للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم وهي الّتي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد»[1].

وفيـه: ان هذا يستلزم ثبوت المعدومات وهـو باطل، وذلك لأنهم فرضوا وجود الماهيات في حال عدمها وهذا تناقض فكيف يمكـن ثبوتها في ظرف عدمها، مضافاً إلـى أنه لا معنى للثبوت في ظرف العدم.

ثم قال: «الثالث: ما نُسـب إلى الصوفيّة: أنّ للماهيات الممكنة ثبوتـاً علمياً يتبع الأسـماء والصفات، هو المتعلـق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيـه: أنّ القول بأصالة الوجود واعتباريـة الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

الرابع: ما نسب الى افلاطن: انّ علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هـو المفارقـات النورية والمُثُل الالهية الّتـي تتجمع فيها كمالات الأنواع.

وفيـه: انّ ذلـك على تقديـر ثبوتها انما يكفـي لتصوير العلم التفصيلـي بالأشـياء في مرتبتها لا في مرتبة الـذات فتبقي الذات خاليـة مـن الكمال العلمـي وهو وجود صرف لا يشـذ عنه كمال

(١) بداية الحكمة، ص١٦٤، الباب ١٢، الفصل الخامس.

وجودي هذا خلف.

الخامس: ما نسب إلى شيخ الاشراق وتبعه جمع من المحققين: أنّ الأشياء بأسرها من المجردات والماديات حاضرة بوجودها عنده تعالى غير غائبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

وفيه: أنّ المادية لا تجامع الحضور كما تقدم في مباحث العلم والمعلوم، على أنه انما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشـياء فتبقي الذات خالية في نفسـها عن اكمال العلمي كما في القول الرابع.

السـادس: ما نسـب إلى ثاليس الملطي وهو أنـه تعالى يعلم العقـل الأول وهو المعلول الأوّل بحضور ذاته عنده ويعلم سـائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه: أنّه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السـابع: قول بعضهـم أنّ ذاته تعالى علـم تفصيلي بالمعلول الأوّل واجمالـي بمـا دونـه وذات المعلـول الأوّل علـم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما دونه وهكذا.

وفيه: ما في سابقه.

الثامن: ما نسـب الى فرفوريوس: أنّ علمـه تعالى باتحاده مع المعقول.

وفيـه: أنه انما يكفي لبيان نحو تحقق العلم وأنّه بالاتحاد دون العـروض ونحوه، وامّا كونه علماً تفصيلياً بالأشـياء قبل الايجاد مثلاً فلا، ففيه ما في سابقه.



التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخرين أنّ علمه بذاته علم اجمالي بالاشـياء. فهو تعالى يعلم الأشـياء كلها اجمالاً بعلمه بذاته وأمّآ علمه بالأشياء تفصيلاً فبعد وجودها، لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل وجود المعلوم.

وفيه: ما في سابقه على أن كون علمه تعالى على نحو الارتسام والحصول ممنوع كما سيأتي.

العاشر: ما نسب إلى المشائين: ان علمه تعالى بالأشياء... فهو علم عنائي حصوله العلمي متتبع لحصوله العيني...»[1].

وذكـر فـي الجواب عـن القول العاشـر مـا حاصلـه: انّ هذا القـول يبتني على نظريـة أن لا وجود للعلم بالمعنى الواقعي قبل الإيجاد.

الحادي عشـر: القول المختار لصاحب بداية الحكمة كما هو رأي ملا صدرا أيضاً.، وحاصله: انّ الذات الالهية صرف الوجود، وصـرف الوجود لا حـدّ ولا نهاية لـه، لذا فلا يشـذ عنه كمال، فكمـال كل الموجودات متحققة فيه، فهو واجد لكل الكمالات، إذاً هـو عالم بكلّ شـيء، وحيث لا مانع مـن حضور المجردات عند الذات المقدسـة وكذلك الصور المجـردة للماديات حاضرة عنـده، إذاً فالصحيـح أن يقال إن له علمـاً اجمالياً في عين علمه التفصيلـي بالموجودات علمه الاجمالي لأجل بسـاطة الذات لأنه صرف الوجود وعلمه التفصيلي لأجل احاطة علمه بالأشياء.

وإليك نصّ عبارة بداية الحكمة حول العلم الالهي:

---

(١) بداية الحكمة، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الخامس، ص١٦٤ ١٦٦.

الفصل الخامس في علمه تعالى:
قد تقدم: أنّ لكل مجرّد عن المادّة علماً بذاته لحضور ذاته عِند ذاته وهو علمه بذاته. وتقدّم أيضاً أنّ ذاته المُتعاليّة صرف الوجود[1] الّذي لا يحدّه حدّ ولا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علماً إجماليّاً في عينِ الكشف التفصيليّ. ثم إنّ الموجودات بما هي معاليل له قائمة الذوات به قيام الترابط بالمستقل حاضرة بوجوداتها عنده، فهي معلومة له علماً حُضوريّاً في مرتبة وجوداتها المجردة منها بأنفسها والماديّة منها بصورها المجردة.
فقد تحقّق: أنّ للواجب تعالى علماً حضوريّاً بذاته، وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها وهو عين ذاته، وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بها في مرتبتها وهو خارجٌ من ذاته، ومن المعلوم أنّ علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم[2].

لو دققنا النظر في هذه الأقوال المتقدمة نجد أن لازم بعض هذه الأقوال هو نفي العلم الالهي قبل إيجاد الأشياء، ولازم بعضها الآخر هو حضور صور الأشياء مع الذات الالهية المقدسة سواء كان هذا الحضور من قبيل حضور صور الأعيان الثابتة أم من قبيل حضور صور الماهيات الممكنة لكامنة أو من قبيل حضور صور

(١) بناءاً على القول بأصالة الوجود ووحدته.
(٢) بداية الحكمة، المرحلة الثانية عشر، الفصل الخامس، ص١٦٣، ١٦٤.



الأشــياء في الذات، نعم لم يجعلوا هذه الصــور في مرتبة الذات إلاّ أنها قديمة بقدم الذات عندهم ولا يخفى بطلان هذا الرأي فلا قديم غيره تعالى.

السـيد الطباطبائي بعد بيانه للأقوال العشرة وأشكاله على كلّ واحد منها ذهب إلى أنّ علم الله سبحانه وتعالى الإجمالي في عين علمه التفصيلي وبالعكس.

وعمدة الاشـكال في كلّ هذه الأقـوال أنها في مقام بيان كيفية العلم الالهي، والحال أن بيان كيفية لعلم الالهي خارج عن حدود معرفة المخلوق ولا معني للبحث عن كيفية الذات الالهية ولا عن مـا هو ذاتي لها. والمطابق للآيات والروايات والعقل انّ المخلوق لا يستطيع ولا يمكنه أن يفكر في ذات الله جل وعلا.

الأدلة النقلية حول العلم الالهي

مع ملاحظـة اختلاف العلماء وأهمية هـذا النوع من الأبحاث ولأجـل تحصيـل اليقين الكامـل والاطمئنان إلـى وحي لابد من الرجـوع إلى ما جـاء به الوحـى بالرجوع إلى الادلـة الوحيانية، فبالرجـوع إلى القرآن الكريم نعلم وبكل بسـاطة ان الله سـبحانه وتعالى عالم بالأشياء قبل وجودها.



الآيات حول العلم الالهي

١. ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[1].

٢. ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾[2].

٣. ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ﴾[3].

٤. ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[4].

من اللازم ذكره انّ الإمام الرضا عليه السلام فسر قوله تعالى ﴿وَمَا خَلۡفَهُمۡ﴾ بما لم يكن بعد[5].

٥. ﴿يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۚ وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلۡغَفُورُ ۝٢ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[6].

فالعيب شامل لكل ما هو خفيّ سواء أكان يحدث بعد ذلك أم لا يحدث، وعلى هذا فمن جملة مصاديق علم الغيب علم الله جل وعلا بالأشياء قبل ايجادها.

---

(١) الانعام / ٥٩.

(٢) الجن / ٢٦.

(٣) الرعد / ٩.

(٤) البقرة / ٢٥٥.

(٥) البرهان في تفسير القرآن، ذيل آية ٢٥٥ البقرة ١/٢٤٠، ح١.

(٦) سبأ / ٢ ٣.



الذي يدركه البشر هو ان الله سبحانه وتعالى ليس جاهلاً، وأمّا كيفية علمه تعالى فهذا خارج عن درك وفهم البشر فإنه لا كيفية للذات الالهية المقدسة.

بالرجوع إلى الروايات نعلم انّ الله سبحانه وتعالى عامل بالأشياء قبل ايجادها ولا يختلف العلم الإلهي قبل وجود الأشياء أم بعد وجودها ولكن لا نعلم كيفية ذلك ولا نفهمه فلا نعلم كيفية العلم الالهي قبل ايجاد الأشياء، وبعدها والّذي نعلمه انه تعالى منزه عن كلّ نقص وجهل، وأمّا كنه وحقيقة الذات وصفاتها الذاتية فلا نعلمها ولا نعلم كيفيتها ولأننا نعتقد بالوحي[1] لذا نكتفي بالأدلة النقلية:

١. في حديث مفصل للامام الرضا عليه السلام حيث يقول: «...قلت: جعلتُ فداك قد بقيت مسألةٌ قال: هاتِ لله أبوك. قلت: يعلم القديم الشيء الّذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون؟ قال: ويحك إنّ مسائلك لصعبة، أما سمعت الله يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ وقال يحكي قول أهل النار: ﴿أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾. فقد علم الشيء الّذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون[2].

٢. عن أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته أيعلم

(١) بعد ما ثبت حقانية الدين بالأدلة العقلية القطعية، المترجم.

(٢) التوحيد الصدوق، الباب الثاني، التوحيد ونفي التشبيه، ح١٨، ص٦٤.



الله الشيء الّذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون أو لا يعلم الاّ ما يكون؟ فقال: إنّ الله تعالى هو العالم بالأشـياء قبل كون الأشـياء قال الله ﷻ: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وقال لأهل الناس: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ فقد علم الله ﷻ أنّه لو ردّهم لعادوا لما نهوا عنه وقال للملائكة لمّآ قالـوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ فلم يزل الله ﷻ علمه سـابقاً للأشـياء قديماً قبل أن يخلقها، فتبارك ربُّنا تعالى علوّاً كبيراً خلق الأشياة وعلمه بها سابق لها كما شاء كذلك لم يزل ربّنا عليماً سميعاً بصيراً[1].

٣. عن عبدالله ابن مُسْـكان، قال: سـألت أبـا عبدالله عليه السلام عن الله تبـارك وتعالـى أكانَ يعلم المكان قبـل أن يخلق المكان، أم علمـه عند ما خلقه وبعد ما خلقه؟ فقـال: تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كوّنه وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان[2].

٤. عن محمّد بن مسـلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سـمعته يقول: كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما كَوَّنَ، فعِلْمُهُ به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوَّنَه[3].

٥. عن أيّوب بن نوح أنّه كتب إلى أبي الحسـن عليه السلام يسـأله عن الله ﷻ أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكوّنها، أو لم

---

(١) التوحيد الصدور، الباب العاشر، ح٨، ص١٣٢.

(٢) التوحيد الصدوق، ح٩، ص١٣٢.

(٣) التوحيد الصدوق، صفات الذات وصفات الأفعال، ح١٢، ص١٤٠.



يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عند ما خلق وما كوّن عند ما كوّن؟ فَوَقَّع عليه السلام بخطّه: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الأشياء[1].

٦. عن الرضا عليه السلام:... له معنى الربوبيّة إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهيّة إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس منذ خلق إستحقّ معنى الخالق ولا بإحداثه البرايا إستفاد معنى البارئية[2].

عبارة توحيد الإمامية حول العلم الالهي

آية الله الملكي رحمه الله مؤلف كتاب توحيد الإمامية يقول حول العلم الالهي ما هذا لفظه:

فتحصَّل من الآيات والروايات التي أوردناها وما لم نُورده في هذا الباب أنّ الله سبحانه متفرّد ومتوحّد بعلمه علماً عيانيّاً وشهوديّاً بجميع ما سواه في عرض سواء من دون إحتياج إلى رابط بينه وبين معلوماته من صُور أو مُثُل، وأنّه تعالى مقدّس ومنزّه عن الإفتقار بشيء في واقعيّة العلم وحقيقته وتحققه، سواء كان في مرتبة ذاته، أو في مرتبة متأخّرة عن الذّات، أو كان الذّات علّة لوجود المعلوم من حيث كونه معلوماً، إذ المعلوم لا ينحصر بالصُّوَر أو المثل أو الذات المنطوية فيها الكَثَرات، بل

(١) التوحيد الصدوق، الباب الحادي عشر، صفات الذات وصفات الأفعال، ح١٣. ص١٤١.

(٢) التوحيد نالصدوق، الباب الثاني، التوحيد ونفي التشبيه، ح٢، ص٣٩.



العلم كشفٌ على لإطلاق من دون تقييد وإضافة إلى شيء.

فأتّضح أنّ الآيات الكريمة والروايات المباركة تذكرة وإرشاد إلى أنّ الله سبحانه كما أنّه علم وعيان للأشياء في مرتبة وجودها، كذلك علم وعيان لها في مرتبة عدمها، أي العلم بالأشياء ولا أشياء، وكذلك علم وعيان للأفعال والحوادث صغيرها وكبيرها وهكذا الأعدام والفرضيّات المستحيلة والممكنة[1].

ترك التعمق في ذات الله ﷻ من الرسوخ في العلم

الروايات الآتية تعلمنا بأنّ ذات الله ﷻ وصفاته الذاتية لا كيفية لها وآنهاغير قابلة للتصور والفهم، وإن ادراك الكنه والحقيقة بلا كيفية خارج عن قدرة العقل البشري، وانّ اولئك الّذين يتركون التعمق في ذات الله جل وعلا فهم من الراسخين في العلم.

١. قال أميرالمؤمنين عليه السلام:... وأعلم أنّ الرّاسخين في العلم هم الّذين أغناهم الله عن الإقتحام في السدد المضروبة دون الغيوب فلزموا الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ فمدح الله ﷻ إعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً وسمّى تركهم التعمُّق في ما لم يكلِّفهم البحث عنه منهم رسوخاً فاقتصر على ذلك، ولا تُقّر عظمة الله [سبحانه] على قدر عقلك فتكون من الهالكين[2].

٢. عن عاصم بن حميد قال: سُئل علي بن الحسين صلوات الله

---

(١) توحيد الإمامية، علمه تعالى في الكتاب والسنة، ص٢٧٤.

(٢) التوحيد الصدوق، الباب الثاني، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح١٣، ص٥٥.



عليه عن التوحيد فقال: إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزّمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[1] فمن رام وراء ذلك فقد هلك[2].

وبقرينة الحديث السابق يعلم بشكل واضح انّ التعمق بالتفكر في ذات الله جل وعلا ليس صحيحاً ولا ممدوحاً بل هو مذموم وذلك لأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام جعل ترك التعمق من الرسوخ في العلم.

٣. قال علي عليه السلام: والكفر على أربع دعائم: على التعمّق والتنازع والزيغ والشقاق، فمن تعمّق لم يُنب إلى الحقّ[3].

٤. عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال: علم الله لا يوصف منه بِأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يُباينُ اللهُ منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ[4].

وتوضيحاً للحديث الشريف نقول:

انّ الإمام الكاظم عليه السلام يقول: انّ علم الله جل وعلا لا يوصف بالأين والكيف كما وانّه لا انفكاك بين الذات الالهية المقدسة والعلم الالهي ولا توجد محدودية بين الذات والعلم أيضاً.

٥. قال علي عليه السلام:... ما دلّك القرآن عليه من صفته فاتّبعه

---

(١) الحديد / ٦.

(٢) تفسير نور الثقلين، ذيل سورة الاخلاص، ٥/٧٠٦.

(٣) نهج البلاغة، ترجمة وشرح فيض الاسلام، باب المختار من الحكم، رقم ٣٠، ص١١٠١.

(٤) التوحيد الصدوق، الباب العاشر، باب العلم، ح١٦، ص١٣٤، وبحارالانوار، ٤/٨٦، ح٢٢.

ليوصل بينك وبين معرفته وأتمَّ به واستضىء بنور هدايته، فإنها نعمةٌ وحكمة اوتيتهما فخذما اوتيت وكن من الشّاكرين، وما دلَّك الشيطان عليه ممّا ليس في القرآن عليك فرضه ولا في سُنَّة الرّسول وأئمّة الهُدى أثره فكل علمه إلى الله ﷻ فإنّ ذلك منتهى حق الله عليك[1].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: منتهى حق الله على العباد ايكال العلم بصفات الله جل وعلا إلى الله سبحانه وتعالى، وحيث انّ العلم بلا معلوم غير قابل للتصور يطرح هذا السؤال انه هل لله علم قبل خلق الاشياء أم لا؟

وقد اتضح الجواب وانّ الله سبحانه وتعالى عالم قبل خلق الأشياء ولا يختلف علمه قبل خلق الأشياء أم بعد خلقها لكننا لا نستطيع أن نتصور ذلك كما اننا لا نستطيع من تصور كثرى من الأمور من قبيل نفس الذات الالهية الّتي هي خارجة عن تصورنا، لقد بينا طبقاً للروايات انّ الله ﷻ من الأزل وإلى الأبد عالم، قادر، خالق.

وهاهنا يحصل اشكال وهو أن جميع الصفات الالهية من الصفات الذاتية لا من صفات الأفعال، وعليه فالخالقية اذاً من صفات الذات ولو لم يكن هنالك مخلوق، والحال ان صفة الخالقية من صفات الأفعال ويمكن سلبها عن الذات خلق الله ولم يخلق بخلاف العالمية فانها غير قابلة للسلب عن الذات الالهية، والفرق بين صفات الفعل انها قابلة للسلب عن الذات بخلاف

---

(١) التوحيد الصدوق، الباب الثاني، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح١٣، ص٥٥.



صفات الذات فلا يصح أن يقال علم الله ولم يعلم.

فمـن الواضح بالبداهة ان الخالقية مـن صفات الأفعال إلاّ انها فرضت في الروايات من صفات الذات الأزلية غير القابلة للسـلب عن الذات.

والجـواب في حل هذا الاشـكال نقول: ان صفـة الخالقية مع ملاحظة تحقق المخلوق تكون من صفات الأفعال وقابلة للسلب، ولكـن بالنظر إلى حقيقة الخالقية فـالله ﷻ خالق من الأزل وإلى الأبد حتى قبل خلقه الأشياء وكذلك صفة العلم الّذي لا شك في كونه من الصفات الذاتية إلاّ أنه بالنظر إلى تحقق المعلوم فهو من صفات الأفعال، وبالنظر إلى حقيقة العلم فهو من الصفات الذاتية والأزلية للذات القدسة الالهية.

فقـد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام اشـارة إلى ذلك في حديث حول الفرق بين الخالق ويخلق وبين عالم ويعلم:

عن حماد بن عيسى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: أنّى يكون يعلم ولا معلوم. قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: أنّي يكون ذلك ولا مسموع، قال: قلت: فلم يزل الله يبصـر؟ قال: أنّى يكون ذلـك ولا مبصّر، قال: ثمّ قال: لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً، ذاتٌ علاّمةٌ سميعةٌ بصيرةٌ[1].

والمعنـى أنه لو لا حظنا فعلية هذه الصفات صفات السـمع و البصر فلا معنى لها بدون المسـموع والمبصَر، وذلك واضح فلا معنى لأن يقال الله سـميع والله بصير ولا مسـموع ولا مبصَر. ولو

(١) التوحيد الصدوق، الباب الحادي عشر، صفات الذات والأفعال، ح٢، ص١٣٥.



لا حظنا هذه الصفات بالنسبة إلى حقائقها فلا يضر عدم وجود متعلق لها من المسموع والمبصر لأنها من الصفات الذاتية، لقد لاحظنا في الرواية المتقدمة انّ الإمامعليه السلام ينفي كونه تعالى يَعلم بلا معلوم ويقول: «أنّى يكون يعلم ولا معلوم» والمقصود العلم بالفعل ولكن الإمامعليه السلام يقول: انه عليم من الازل ولا يمكن سلب العالمية عن الذات بل يقول: «لم يزل الله عليماً» والمقصود العلم بلحاظ حقيقة العالمية.

وقد ورد هذا المعنى في رواية أخرى عن الإمام الصادقعليه السلام:

عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: لم يزل الله جَلّ وعزَّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصَر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء، وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور، قال: قلت: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: إنّ الكلام صفة محدَثة ليست بأزليّة، كان الله عزّوجلّ ولا متكلم[1].

حول هذه الفقرة من هذا الحديث الشريف «فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم» ذكرت توجيهات متعددة:

١. ما ذكره العلامة المجلسي في مرآة العقول:

«وقع العلم على المعلوم، أي وقع على ما كان معلوماً في الأزل

---

(١) التوحيد للصدوق، باب الحادي عشر، صفات الذات والأفعال، ح١، ص١٣٤ اصول الكافي، ١٠٧/١.



وانطبق عليه، وتحقّق مصداقه وليس المقصود تعلّقه به تعلّقاً لم يكن قبل الإيجاد.أو المراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنّه حاضرٌ موجود، وكان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبة، وأنّه سيوجد والتغيّر يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم»[1].

ومراده انّ المعلوم تحقق مصداقه، يعني: ان ما كان يعلمه الله عزّ وجلّ من الأزل فقد تحقق في الخارج وانطبق عليه العلم الالهي.

يقول العلامة المجلسي أيضاً:

ولعل المقصود ان العلم كان متعلقاً بالمعلوم على وجه الغيبة وبعد التحقق يكون متعلقاً به على وجه الحضور.

٢. ما ذكره صاحب توضيح المراد في تعليقته على توحيد الصدوق في ذيل هذا الحديث:

«وقع العلم على المعلوم» أي فلمّا وجد الّذي كان معلوماً له تعالى في الأزل إنطبق علمه على معلومه في ظرف الوجود الخارجي لكون علمه حقّاً لا جهل فيه، وليس معنى الوقوع التعلّق لأنّه قبل وجوده فكان قبل وجوده في الخارج معلوماً، ويعبّر عن هذا الإنطباق بالعلم الفعلي في قبال الذاتي...[2].

فالمقصود من «وقع العلم على المعلوم» هو تحقق المعلوم يعني لم يكن موجد ا انه لم يكن له فعل ثم حصل له العلم

(١) مرآة العقول، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، ٢/٩.

(٢) التوحيد الصدوق، مع تعاليق المرحوم السيد هاشم الحسيني الطهراني، الباب الحادي عشر، في الهامش ح١، ص١٣٢.

بل العلم موجـود قبل وجود المعلوم، كما انه موجود بعد وجود المعلوم وإنما المعلوم قد حصل له التحقق فعلاً. وهذا هو مضمون كلام العلامة المجلسي، وأضاف عليه بقوله «حول موضوع وقوع العلم على المعلـوم» اي تحقق المعلوم فهنا يعبر بالعلم الفعلي يعني بعـد انطباق العلـم الأزلي على المعلـوم المتحقق بالفعل يكون العلـم فعلياً فلا تغيّر في العلم ولكن باعتبار المعلوم يقال العلم فعليّ.

والحاصل من المجموع من الأخبار المتقدمة:

١. انّ الله سبحانه وتعالى عالم بالاشياء قبل وجودها.

٢. انـه لا يتفاوت الحال في علم الله جل وعلا قبل تحقق الأشـياء أم بعد تحققها.

٣. انّ الراسخين في العلم هم اولئك الّذين يقفون عن الدخول في أمثال هـذه المباحث ويقفون عن التعمق في التكفير في ذات الله جل وعلا ولا يبدون آراء هم في ذلك، فإن كونه عالماً بلا معلـوم خارج عن قـدرة ادراكنا وتفكرنا وغيـر قابل للتصور لنـا، وانّ الاعتراف بالعجز عن ادراك الـذات الالهية المتعالية وصفاته الذاتية هو رسوخ في العلم[1].

٤. الفرق بين عالم ويعلم، فإن عالم بلا معلوم له معنى وأمّا يعلم

---

(١) انّ واقع التوحيد الالهي المطابق للروايات والبرهان العقلي هو انّ كل ما يتوهم من صفات الله وذاتنه: هو ان نقول انه تعالى ليس هو يعني ليس ما نتوهمه (فالتوحيد أن لا نتوهمه حسب منطوق بعض الروايات وفي البعض الآخر الله اكبر من أن يوصف ـ المترجم) وان الله لا يُعرف بالكيفية بل يُعرف بنفي جميع صفات المخلوقين عنه جل وعلا.

◆ المحتويات

